

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/113781>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-08 and may be subject to change.

GRIETJE DRESEN

ONSCULD *fantasieën*

Offerzin en heilsverlangen
in feminisme en mystiek



Onschuldfantasieën

Offerzin en heilsverlangen in feminisme en mystiek

Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de godgeleerdheid

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen,
volgens besluit van het college van decanen
in het openbaar te verdedigen op woensdag 9 mei 1990,
des namiddags te 3.30 uur

door

MARGARETHA JOSEPHA MARIA DRESEN

geboren 6 oktober 1953 te Zeist

SUN
Nijmegen

PROMOTORES: Prof. dr. C. Brinkgreve
Prof. dr. P. Vandermeersch

In de afgelopen vijftien jaar is me vaak gevraagd waarom ik theologie ben gaan studeren. Soms uit gedateerde verwondering: een vrouw kan toch geen priester worden, wat moet je dan met theologie? Ook uit schijnbaar bijdetijdse verwondering, door vrienden en vriendinnen van buiten het vak: je bent zo'n nuchtere meid, wat zoek je toch in die studie? Of, door vakgenoten, enigszins verstoord: als je niet positief kunt bijdragen aan het spreken over God, zelfs niet met nieuwe, vrouwelijke woorden, wat doe je dan op een theologische faculteit?

Ik ben theologie gaan studeren, en ik ben erbij gebleven, omdat mij intrigeert wat mensen van God maken: hoe ze zich het heilige voorstellen, welke status ze het geven, en vooral: welke status ze eraan ontleenen. Eerder godsdienstwetenschappelijke dan theologische vragen misschien. De ironie van het lot wil dat luttele maanden nadat ik mijn officiële leertijd hoop af te sluiten, aan de theologische faculteit te Nijmegen de studierichting *religiestudies* van start gaat, met eindtermen waarin mijn interesses lang niet zo misplaatst zouden lijken als tijdens mijn studietijd vaak het geval was. Ook 'in mijn tijd' bestond overigens de mogelijkheid godsdienstwetenschappen als afstudeerrichting te kiezen. Ik heb dat niet gedaan, omdat de vraag naar de status en functie van wat mensen als heilig aanmerken, mij vooral interesseerde voor het gebied van de moraal, met name de sociale en politieke moraal. Van mijn keus, destijds, voor moraaltheologie – in het bijzonder theologie van het maatschappelijk handelen – als afstudeerrichting, heb ik nooit spijt gehad. Ik heb veel geleerd van de twee professoren die de vakgroep toen nog rijk was, Arend van Leeuwen en Theo Beemer.

Nu ik mijn studie met een dissertatie afrond, en *religiestudies* vooralsnog niet als zelfstandige vakspecialisatie geldt, doet zich opnieuw de kwestie voor hoe mijn vragen en benadering 'gedisciplineerd' moeten worden, onder welke discipline zij val-

len. Geleerdheid heeft nu eenmaal grenzen (volgens die moderne variant van het *divide et impera*, die het wetenschappers mogelijk moet maken althans in eigen huis het gevoel te houden de baas te zijn).

Dit proefschrift gaat over het verlangen naar onschuld (naar het nog niet, of niet meer schuldig zijn) van twee vrouwen. Ik vergelijk de dynamiek van dit verlangen in mijn inleiding met de fundamentele structuur die in het christelijke geloof, maar ook bijvoorbeeld in veel sprookjes te onderkennen is: met de mythische drieslag van paradijselijke oertoestand, beproeving, en (verlangen naar) heil of geluk. Om de dynamiek van dit verlangen te begrijpen ga ik mede te rade bij de psychoanalyse. Het is zeker niet mijn bedoeling met de twee detailstudies in dit proefschrift de gehele christelijke symboliek even 'mee te nemen'. Het gaat uitdrukkelijk over deze twee vrouwen, voor wier specifieke denkfiguren ik niet voor niets zoveel plaats inruim. Naar mijn indruk wordt bij tekstinterpretaties die uitgaan van psychoanalytische inzichten vaak veel te haastig geoordeeld; een haastigheid die in schril contrast staat met de zorgvuldigheid die de (goede) psychoanalyticus in de kuur betracht. Ik heb geprobeerd een 'psychohermeneutische' leeswijze te ontwikkelen die recht doet aan de particulariteit – aan de *eigen* dynamiek in de omgang met *bestaande* symbolen – van de betreffende vrouwen. Dit impliceerde dat ik voldoende aandacht moest besteden aan zowel de reconstructie van die dynamiek, vanuit de teksten, als aan de historische achtergrond van de beschreven denkwereld. Verschillende lezers hebben dan ook opgemerkt dat het proefschrift, vanwege de tekstanalytische en cultuurhistorische inslag ervan, ook bij letteren niet misstaan zou hebben. Neemt men de godsdienstpsychologische invalshoek in aanmerking, dan zou het wellicht eerder een dissertatie in de sociale wetenschappen moeten betreffen. Zelf heb ik, in een poging mijn speurtocht te plaatsen, deze wel getypeerd als een naar twee concrete vrouwen toe vertaalde *Genealogie der Moral* – me met een dergelijke typing wel met een aantal van Nietzsche's vragen identificerend, maar niet met diens grootheid, noch met zijn *rigueur*. Wanneer men Nietzsche's genealogie van de moraal bij de filosofie onderbrengt (zelf typeerde hij zijn project ook wel als psychologie), zou ook mijn vraagstelling bij de wijsbegeerte ingedeeld kunnen worden. Het deed me plezier dat mijn aarzelingen bij het thuisbrengen van deze wetenschappelijke proeve een getrouwe afspiegeling bleken van mijn aarzelen tussen verschillende disci-

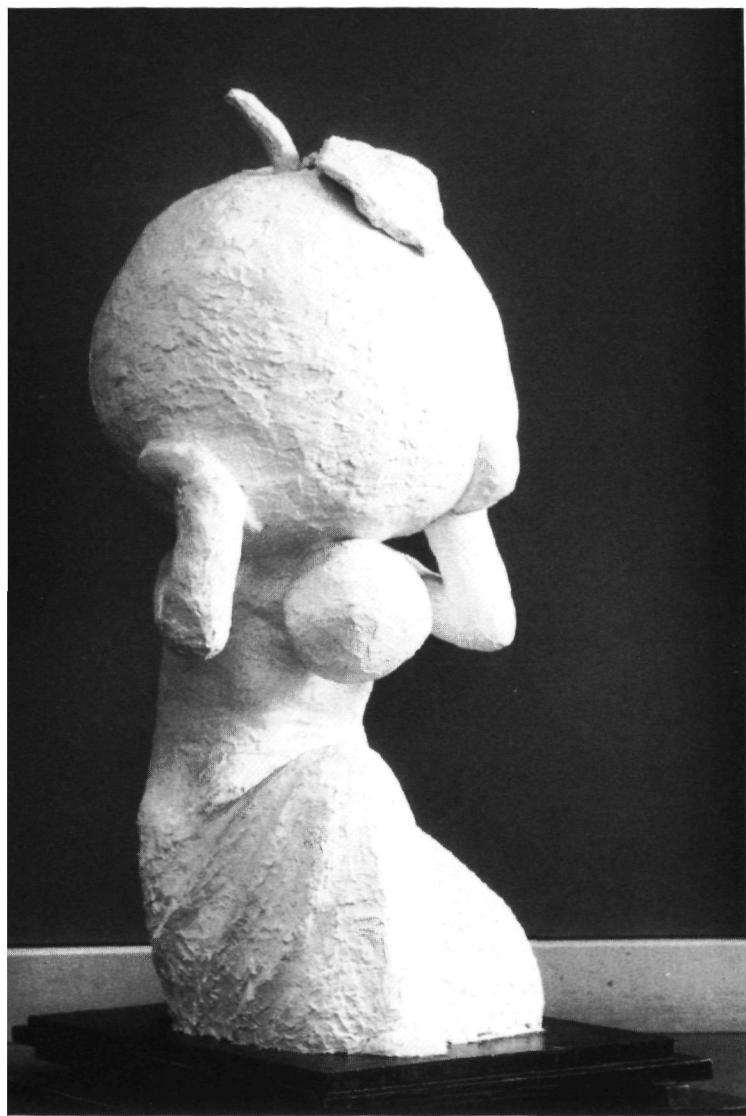
plines, vijftien jaar geleden Literatuurwetenschap, geschiedenis, psychologie, filosofie: ik heb het allemaal overwogen of zelfs korte tijd gestudeerd. Uiteindelijk vond ik de meeste van mijn vragen beantwoord, of op z'n minst aan de orde gesteld, bij de theologie.

Ook dit proefschrift hoort, naar mijn overtuiging, uiteindelijk het meest 'thuis' bij de theologie. Sommige theologen zullen dit betwisten, met als argument dat er geen sprake is van 'echte' theologische vragen (al zullen de meesten van hen het onderling bepaald niet eens zijn over status, object en doelstellingen van de theologie). Veel theologen beschouwen bestudering van de religieuze uitdrukkingvormen van de mens – vanuit psychologische, antropologische, historische of tekstwetenschappelijke invalshoek – weliswaar als 'hulpwetenschap', in de zin van het traditionele *ancilla theologiae*, maar niet als echte theologie. De theoloog moet naar hun opvatting de geloofsgemeenschap positief helpen haar geloof te formuleren en te verantwoorden, kritisch maar loyaal schatplichtig aan Schrift en traditie. Al te strikt opgevat kan een dergelijke taakomschrijving echter gaan werken als een 'wetenschappelijk verantwoorde' variant van het al even traditionele *extra ecclesiam nulla salus*. Het is immers niet denkbeeldig dat de vragen van diegenen – vrouwen bijvoorbeeld – die in Schrift, traditie en geloofsgemeenschap tussen de voetstappen der vaders het spoor bijster raken, of de vragen van hen die de genese en werkingsgeschiedenis van de overgeleverde godsbeelden willen begrijpen vooraleer zij daar nieuwe aan toevoegen, aldus terzijde worden geschoven als zijnde niet-theologisch, of als niet relevant voor de theologie. Wie beoordeelt wanneer, vanaf welk moment, op grond van welke vragen onderzoek op basis van een der 'hulpwetenschappen' relevant is voor de theologie? En wie bepaalt de verhouding van deze hulpwetenschappen tot de 'echte' theologie, tot echte theologische vragen? Geen theoloog zal ontkennen dat hier een probleem ligt. Het eerste en belangrijkste object van de godgeleerdheid, God, kennen we vooral via de verhalen van mensen. Willen we iets van God verstaan, dan moeten we allereerst mensen en hun verhalen verstaan. Globaal gesproken worden meestal die wetenschappen als theologisch relevante hulpwetenschappen aanvaard die, elk op haar manier, de geloofwaardigheid van de fundamentele elementen in de verhalen van christenen over God onderbouwen of nuanceren en bij voorkeur niet aantasten. De psychoanalyse, die in dit proefschrift weliswaar niet veel plaats

inneemt maar waaraan ik wel een aantal centrale veronderstellingen ontleende, heeft wat dit betreft al sinds haar ontstaan een twijfelachtige status onder theologen. Het is waarschijnlijk vooral te danken aan het fabelachtig synthetisch vermogen van hermeneutici als Paul Ricoeur dat zij niet meer bij voorbaat verdacht is.

Aan een dergelijk vermogen ontbreekt het mij. Mijn proefschrift houdt op waar het voor systematische theologen waarschijnlijk pas zou moeten beginnen. Zelf vind ik het in de strikte zin ook geen theologische studie. Maar het onderzoek lijkt me wel, en allereerst, relevant voor de theologie, zeker voor de feministische theologie. De vraagstelling van het proefschrift – hier kort samen te vatten als de vraag naar de sociale en psychische achtergronden van wat ik, met Julia Kristeva, de ‘morele inslag’ van vrouwen noem – komt voort uit de omgang met (post-)christelijke vrouwen, tot wie ik ook mezelf reken. Ik heb mijn vraagstelling beproefd in twee detailstudies, omdat ik zo veel als mogelijk wilde voorkomen in algemeenheden te vervallen. In het werk van de bestudeerde vrouwen komen we centrale christelijke denkfiguren tegen; zo met name de symboliek van het offer, of beter: de offerzin. Het is misschien goed hier vast op te merken dat ik met het begrip offerzin geenszins beoog de complexe thematiek van het offer in het algemeen aan de orde te stellen. Met de veeleer psychologische term offerzin doel ik op een vorm van offerbereidheid, waarin de zelfopoffering eigen wetten gaat volgen, een heilig doel wordt. Er is een belangrijk (zij het niet absoluut vast te leggen) onderscheid tussen een dergelijke offervaardigheid, en het ongewild geofferd *worden* als gevolg van het vasthouden aan wat men rechtvaardig acht.

Ik denk dat het met name binnen vrouwenstudies theologie van belang kan zijn een nadere blik te werpen op de offerzin, die in de afgelopen eeuwen voor vrouwen tot hoogste deugd is verheven. De andere kant van een dergelijke offerzin is meestal een ideaal van morele superioriteit of zuiverheid. De offervardige lost morele dilemma's op – nog voor ze zich goed en wel aandienen – op traditioneel ‘christelijke’ wijze: door liever zelf te lijden, dan het op een botsing van belangen of waarden te laten aankomen. Voor het ontstaan van dat dubbele ideaal (van morele zuiverheid, gegarandeerd door zelfopoffering) worden binnen vrouwenstudies over het algemeen kerkleiders of andere patriarchale machthebbers aansprakelijk gesteld. Willen we echter niet van de meest rechtlijnige onderdrukkingshypothese uitgaan, dan



Eva. Beeld van Janneke Stellinga, opgesteld bij de afdeling 'Feminisme en christendom' van de faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
(foto: Flip Franssen)

moeten we aannemen dat een dergelijke offerzin ook kon aansluiten bij bestaande verlangens en conflicten van vrouwen. Dat is althans de veronderstelling vanwaaruit ik deze studie ondernomen heb. Pogen om iets te verhelderen van dergelijke verlangens en conflicten (resultaat van zowel psychische als sociale factoren) komt mij voor als een van de voorwaarden voor de vrijmaking van al diegenen die – zonder zichtbare noodzaak – gebukt gaan onder een last die als een heilige wordt ervaren, maar een onzalige blijkt te zijn.

* * *

Voorwoorden in een proefschrift moeten niet tot tweede inleiding uitgroeien, ze zijn gewoonlijk bedoeld als dankwoord. Ik maak hier graag van die bestemming gebruik. Van degenen die me in mijn leertijd en vooral tijdens het schrijven van dit proefschrift lieten delen in hun kennis en ervaring, wil ik er enkelen met name bedanken.

Mijn beide promotoren, Christien Brinkgreve en Patrick Vandermeersch, ben ik erkentelijk voor de ideale manier waarop ze me begeleidden: stimulerend, kritisch geïnteresseerd, deskundig en blijk gevend van vertrouwen, ook als ze het spoor van mijn onderzoek af en toe bijster raakten. Door hun interdisciplinair georiënteerde achtergrond schrokken ze niet terug voor mijn doorkruisen van vakgebieden; een voordeel dat de lezer van het eindresultaat hopelijk met mij kan waarderen. Ook verschillende andere mensen hebben, in verschillende stadia van dit onderzoek, onderdelen ervan gelezen, variërend van prille plannen tot concept-hoofdstukken en eindversies. Ik ben prof. Th. Beemer, dr. R.Th.M. van Dijk, prof. W.Th.M. Frijhoff, prof. H. Haring, dr. B. Rang, dr. A. Uleyn en prof. A.G. Weiler erkentelijk voor hun zorgvuldig commentaar, waarmee ze mij voor dwaalsporen en voor menige fout behoedden.

Voor het naspeuren van onuitgegeven bronnen ben ik niet opgeleid. Maar ook uitgegeven boeken, tijdschriften en brochures opsporen vraagt werk; medewerkers van verschillende bibliotheken hebben me dat voor een deel uit handen genomen. Noemen wil ik Henk Faazen en Hermy Werten, al jarenlang het houvast op een theologisch instituut waar alles (door)stroomt; de medewerk(st)ers van de UB Nijmegen en met name de heer Stapper, en de medewerk(st)ers van de fantastische collectie van het Titus Brandsma-instituut te Nijmegen, met name Henk Rut-

ten, jaargenoot en collectie- annex computerdeskundige van al-
tijddurende bijstand.

Ik heb dit proefschrift geschreven in het kader van een
halve baan bij het Centrum voor Vrouwenstudies te Nijmegen.
Dat ik ondanks de druk(te) zoveel lust in mijn werk heb gehou-
den dank ik aan mijn collegae daar. Ieder op haar manier en als
groep maken zij het werken binnen vrouwenstudies tot een uit-
dagende, leerrijke en vooral plezierige aangelegenheid.

Een aantal oude en nieuwe studiemaatjes en vriend(inn)en
wil ik noemen vanwege hun bijdrage aan mijn geestelijke bagage
hen daarmee niet aansprakelijk stellend voor het resultaat er-
van: Gabriel van den Brink, Maria Grever, Annelies van Heyst,
Esther Koch, Anne-Marie Korte en de andere vrouwen van on-
ze oude facultaire vrouwengroep, Dick Meerman, Sible Schone
en Theo de Wit.

Mijn ouders dank ik voor hun vertrouwen en ondersteu-
ning, en bovenal voor wat zij zijn.

Ten slotte degene die het allemaal van dichtbij meemaakte,
Marin Terpstra. Dat de tijd waarin we onze proefschriften schre-
ven (ieder voor zich en 's avonds een borrel) zo'n onvergetelijke
is geworden, heb ik aan hem te danken.

Nijmegen, januari 1990

*Fantasies of Innocence*Sense of Sacrifice and Salvation in Feminism
and feminine Mysticism

Innocence: The notion evokes visions of undisturbed harmony. Such visions are the object of interest here. How to explain the appeal of such paradisiacal images?

By way of definition, a 'fantasy of innocence' is described as a seemingly plain image of satisfying harmony, the effect of which (namely satisfying) is based on a complex of feelings and images; especially on more or less conscious guilt feelings. These guilt feelings are relieved by staging practices of penance, in fantasy or in reality. The real or fancied penance lightens the sense of discomfort for a while, bringing about satisfaction (in the twofold acceptation of the word satisfaction: reparation as well as contentment). The image of satisfying harmony thus reflects a longing for *innocence* – for a situation in which guilt doesn't exist anymore, or doesn't exist yet. In christianity this is often expressed by the evangelical passage, saying that to enter the Kingdom of Heaven one should become like the children again. Traditional as well as modern philosophers too often search for a second innocence, which is supposed to be utterly reassuring. All those states of innocence, even the 'natural' innocence that Nietzsche defends in so affluent a discourse, cannot be reached without the most severe denial.

The dynamics of these fantasies of innocence are interpreted here from a cultural as well as psychological point of view. The writings of two different women are analysed in order to illustrate these dynamics. To do justice to their individual imagination, a 'psychohermeneutical' way of reading is developed, in order to trace and decipher the symbolic intertext and the personal context that grant the symbols in their texts their specific meaning. In this psychohermeneutical analysis both the cultural background of the author, and the particular use of given symbols are equally paid close attention to.

The first woman we meet is Alijt Bake (1415-1455), a Dutch mystic out of the Modern Devotion – that characteristic reform movement at the treshold between Middle Ages and Modern Time. Alijt Bake developed a mystic doctrine of detachment and suffering ('laten en lijden'). She stresses above all the importance of being simple and innocent ('onnoesel'). In order to be unified with the Origin – aim of the mystic path – one has to suffer like Christ did, be humiliated as Christ was. But this overall identification with Christ has a reverse. Being humble as Christ, being crucified with Christ also means: being glorified, being unique as Christ was. Thus, the identification with Christ offers Alijt Bake a way to solve, or at least lighten several psychic conflicts – conflicts that imbue her work. Most of all, it offers her a way to purify her irascibility, her high-mindedness and her sense of sublimity, by transforming them into holy wrath at the service of proclamation. Not only Christ, but also his virginal, human and yet divine Mother – proving how humbleness can turn into its opposite, elevation – serves her as a model on this way of purification.

The writings of Gertrud Bäumer (1873-1954), leading woman in the German right-wing women's movement throughout the first half of this century, reveal a quite different 'fantasie of innocence'. Gertrud Bäumer does not aspire innocence as such. She certainly is not to be called naive. Yet her life is dominated by two visions that outdo all, including her hard-headedness. The visions spring from her craving for an utter harmony. They imply the dream of a unified Germany, offering a true Fatherland to all Germans, and the ideal of full citizenship for women; citizenship that should nevertheless not be just a formal, jural one, but should be in accordance to women's nature. Women should have the rights and duties of all citizens, but they should fullfill them in their own, feminine way. Gertrud Bäumer translated this option into the ideal of spiritual motherhood at te service of the State.

The way she does this, and the power this ideal wields over her, contribute to her ambivalence towards subsequent national-socialistic ideas and practices. The vision of a unified *Reich* that dominates Bäumer's life appears to be tributary to her desire for restoration of an original, dreamlike harmony and seems to be, above all, a way to meet her unmeasurable sense of duty – of being indebted to a nameless, godlike hero and to an idealized image of motherhood.

Baumer's ideal of 'spiritual motherhood at the service of the Fatherland' offered many bourgeois women a way to reconcile old and new aspirations: care and heroism, motherhood and participation in the struggle of the fatherland, self-sacrifice and self-realization, moral purity and recognition of civil duty.

Both Aļt Bake and Gertrud Baumer lived in an age of transitions - transitions that apparently concerned the situation and roles of women too. Both women transgress the traditional woman's status, thus answering, first of all, their own conscience, their sense of being chosen. Both women depict their ideal of elected servitude by using the image of the Knight or the suffering Hero. Both women, too, have a predilection for the image of the almighty-and-yet-subservient Virgin-mother to depict their own ambitions. But the images which are most central and most appealing to them hardly have a name. They even hardly have a distinguishable shape. For Aļt Bake these are visions of a 'hidden, high and abysmal deity', an unknowing Not (or Nothing), the Origin; for Gertrud Baumer visions of shifted light or of sublime communion, of a divine *Reich*. These are the visions that haunt and eventually generate their 'fantasies of innocence'.

By analysing the writings of two women, I do not suggest fantasies of innocence are a typically feminine attitude of mind. Yet I think women may be more susceptible, for cultural as well as psychological reasons, to this imaginative solution to barely conscious feelings of guilt and discomfort. The first reason may be their relatively unbroken identification with the usually female figure that takes care of them in their early youth. Because this figure represents omnipotence, and the girl's identification with her often is never really cut off, fantasies of omnipotence may haunt the feminine mind - but in a rather powerless way, not provided with the means to realize them. Because of their psychic development and their education - that protected girls against a reality that is all but made up to their dreams - girls may tend to draw back into the inner reality of their fantasies, in which the world can be held the harmony that is provided by their expectations. To protect this imaginary harmony one will look for those conditions of life, that least threaten it. Life in the family used to be such a context, rather than, for instance, politics or business. But even in the family sacrifices have to be made in order to save the dream. The more this is true in those settings

in which, by their very nature, harmony can hardly exist. Aijt Bake and Gertrud Baumer both felt urged to enter such (semi)-public settings, in order to extend the range of their visions. They welcomed the offers involved in their tasks as a proof of the gravity of their mission and as a way of purification.

I treated life, background and writings of two women out of rather various contexts, and I treated them rather extensively. The reason for this was to trace, through all cultural varieties, the seemingly persistent psychic dynamics that are conceived here as 'fantasies of innocence'. Close reading of individual writings may reveal fundamental structures of mind that cross time. It may also complete large-scale research in the field of the history of mentalities or 'socio-genetical' research, which (by using easygoing categories as 'collective superego' or 'collective unconsciousness') is doomed to stay rather superficial as to the way singular persons acquire and assimilate given cultural meanings.

Grietje Dresen werd op 6 oktober 1953 geboren te Zeist. Na het gymnasium α studeerde zij gedurende de tweede helft van 1972 in Parijs. In 1973 en 1974 studeerde zij Nederlands en (daarnaast) filosofie te Groningen. Eind 1974 ving zij aan met de studie theologie te Nijmegen. In 1978 en 1979 was zij als stagiaire en vrijwilligster werkzaam in het vrouwen-vormingswerk te Nijmegen. Van 1980 tot 1982 werkte zij als studentassistente bij verschillende (onderzoeks)projecten, op moraalhistorisch terrein, bij vrouwenstudies filosofie en bij 'Feminisme en christendom'. Begin 1983 studeerde zij (cum laude) af in de theologie van het maatschappelijk handelen. Vanaf eind 1982 tot eind 1986 was zij als wetenschappelijk assistente (o.s.) aangesteld bij de vakgroep moraaltheologie van de theologische faculteit te Nijmegen, ten behoeve van een moraalhistorisch onderzoek naar het vrouwbeeld in de laat-middeleeuwse kerkelijke huwelijksmoraal. In juni 1985 werd zij daarnaast aangesteld als universitair docente (o.s.) bij het interdisciplinair Centrum voor Vrouwenstudies van de Katholieke Universiteit te Nijmegen. Aldaar werkt zij nog steeds.

GRIETJE DRESEN

Onschuldfantasieën

Offerzin en heilsverlangen
in feminisme en mystiek

SUN

Dresen, Grietje

Onschuldphantasieën : offerzin en heilsverlangen in feminisme en mystiek /
Grietje Dresen. – Nijmegen : SUN. – Ill.

Proefschrift Nijmegen. – Met lit. opg.

ISBN 90-6168-325-4

SISO 315.2 UDC [248 + 316.42](091)(043.3) NUGI 644

Trefw.: mystiek ; geschiedenis / feminisme ; geschiedenis

Deze publikatie werd mede mogelijk gemaakt door financiële steun van de
Radboudstichting, het Sormanifonds en de M.A.O.C. Gravin van Bylandt
Stichting.

Dissertatie KU Nijmegen

Promotores: C. Brinkgreve, P. Vandermeersch

Omslagontwerp en boekverzorging: Leo de Bruin [SERIOUS MATTERS]

Op het omslag: *Catharina van Siena ontvangt de stigmata*, miniatuur uit een
14de-eeuws manuscript.

© SUN, Nijmegen 1990

ISBN 90 6168 325 4

Inhoudsopgave

INLEIDING

1. Ter inleiding op vraagstelling, materiaal en benadering 9
2. Onschuldphantasieën 29

DEEL I *Alijt Bake*

1. Achtergrond en levensloop van Alijt Bake (1415-1455) 53
2. In lijden gelouterd. Gemoedsbewegingen en denkfiguren in het werk van Alijt Bake 93
3. 'Dese sijn tornich, maer si en sondeghen niet'. Ter interpretatie van Alijt Bake's kruismystiek 120

DEEL II *Gertrud Bäumer*

1. Achtergrond en levensloop van Gertrud Bäumer (1873-1954) 135
2. Helden en moeders in een heilige strijd. Gemoedsbewegingen en denkfiguren in het werk van Gertrud Bäumer 173
3. 'Es gibt keine Harmonie, die etwa durch Verzicht auf den Kampf hergestellt werden könnte'. Ter interpretatie van Gertrud Bäumers nationaal-sociaal feminisme 212

SAMENVATTING EN NABESCHOUWING 229

Gebruikte afkortingen 258

Noten 259

Algemene literatuur 321

Literatuur bij deel I 326

Literatuur bij deel II 332

Eén daad is er, die staat geheel alleene
tusschen alle andere daden opgericht
en van den droom het parelende licht
vloeit als een zachte sluier om haar henen.

Zij is als zielsmuziek, verstild tot steenen
als een door smart gelouterd, fel gedicht
en van alle spanningen wier vereenen
den droom bouwt is in haar niet één gezwicht.

Kalm staat zij in haar blanke majesteit,
zij die sterk is als strijd maar heeft verloren
al 't luide en het schelle van den strijd.

Gezegend de mensch tot haar uitverkoren,
gezegend elk die tot het Offer schrijdt:
in hem wordt droom en daad tot één herboren.

HENRIETTE ROLAND HOLST

uit de cyclus 'Droom en Daad'
in *Verzonken Grenzen*

I

Vraagstelling, materiaal en benadering – opmerkingen vooraf

QUI TOLLIS PECCATA MUNDI OFFERZIN EN
HFILSVIERLANGEN

In een van haar bekendste artikelen schetst Jeanne Lampl-de Groot de ziekenhuisfantasie van een cliënte. De vrouw stelde zich hierin een zaal voor, waarin zieken de meest vreselijke pijnen leden. Zijzelf zweefde als een beschermende, evenzeer lijdende Christus boven de bedden om de zieken verlichting en troost te brengen. 'De almachtsfantasie een God te zijn' – zo kenschetste Lampl-de Groot de geregeld terugkerende voorstelling – 'werd gegoten in de vorm van de fantasie een *lijdende* God te zijn, een gekruisigde martelaar, groot zowel qua macht als in martelaarschap.'

Een vergelijkbare vereenzelviging, in de fantasie, met een Held die door zijn eigen lijden anderen verlossing brengt, zullen we vaak zien in het werk van de twee vrouwen die ik hier bespreek. Het complex van voorstellingen waar een dergelijke vereenzelviging met een lijdende Verlosser deel van uitmaakt, kan bij beide vrouwen beschouwd worden als een *onschuldfantasie*. Ik hoop gaandeweg duidelijk te maken wat ik onder dit begrip precies versta, en wat de verhelderende waarde ervan kan zijn. In het tweede deel van deze inleiding geef ik een definitie van het begrip.

De psychische dynamiek en voorstellingswereld die ik wil samenvatten onder de term onschuldfantasie, zal ik uiteenzetten aan de hand van het werk van Alijt Bake (1415-1455), een Nederlandse mystica uit de Moderne Devotie, en van Gertrud Baumer (1873-1954), een vooraanstaand woordvoester uit de Duitse toenmalige vrouwenbeweging. Het is niet mijn bedoeling de twee vrouwen, levend in zo uiteenlopende tijd en cultuur, met elkaar te vergelijken. De gemoedsbewegingen en denkfiguren die in haar werk tot uitdrukking komen mogen als voorbeelden

gelden van de psychische dynamiek die ik op het oog heb, maar vooral ook als voorbeelden van de culturele variaties daarin. Ik heb beiden gekozen omdat ze daarvan, naar ik hoop aan te tonen, een goed voorbeeld zijn. Ik had echter ook andere vrouwen kunnen kiezen: Catharina van Siena, Anna Maria van Schurman, Mme Guyon, Teresia van Lisieux, Simone Weil of Henriette Roland Holst, om maar enkelen te noemen die hier evenmin misstaan zouden hebben.² Op mijn feitelijke keuze voor Alijt Bake en Gertrud Baumer kom ik hierna nog terug.

Mijn lezing van het werk van deze twee vrouwen stond zeker niet van begin af aan in het teken van de vraag of de beschreven voorstellingswerelden als 'onschuldfantasieën' geboekstaafd konden worden. De vraag die mij oorspronkelijk leidde was die naar de herkomst van wat ik, met Julia Kristeva, de 'morele inslag'³ van vrouwen zou willen noemen. In de vrouwenbeweging werd ik vaak gefrappeerd door die *penchant éthique*, die zich vertaalde in vastberaden idealisme en niet zelden in moralisme. Ik heb me in verschillende eerdere artikelen afgevraagd wat de sociale en psychische achtergronden van die morele inslag zouden kunnen zijn.⁴ Een belangrijk onderdeel ervan leek me de offerzin: de bereidheid, ja het verlangen de last van de wereld op de schouders te nemen en het eigen geluk ondergeschikt te maken aan het beoogde geluk der mensheid (of een deel daarvan: vrouwen of andere onderdrukten). Soms leek het eigen geluk juist te bestaan in het op zich nemen van de 'zonden der wereld'.

Zoekend naar het type gevoelshuishouding dat ten grondslag kon liggen aan een dergelijk 'Atlascomplex' stuitte ik, welhaast onontkoombaar, op de interpretaties der psychoanalyse. Voor de fenomenen die ik begrijpen wilde bood de psychoanalyse me op dat moment het meest adequate en verrekende verklaringsmodel.⁶

Werkend aan het onderzoek waarvan de vrucht nu voor u ligt, heb ik aanvankelijk geprobeerd psychoanalytische categorieën te vermijden, vanwege de vaak geuite en soms terechte bezwaren tegen het stereotiep etiketterend karakter ervan. Maar halverwege mijn onderzoek moest ik constateren dat de dynamiek die ik begrijpen wilde – dynamiek van offer en heil, van schuld en onschuld, die ik in eerste instantie duidde in de taal van mijn eigen discipline, de theologie – naar mijn idee niet voldoende verhelderd kon worden zonder daarbij een beroep te doen op psychoanalytische inzichten. 'Onschuldfantasieën' laten

zich in een theologisch *discours* goed traceren en illustreren. Vanuit psychoanalytische invalshoek kunnen echter andere vragen gesteld worden, met name naar de psychische herkomst en 'werking' van een geconstateerd verlangen naar onschuld.⁷ De antwoorden op die vragen (die in geval van de psychoanalyse immer een hypothetisch karakter zullen hebben) kunnen op hun beurt wel aanleiding geven tot nadere theologische reflexie.

Ik heb de teksten van Alijt Bake en Gertrud Baumer dus in eerste instantie geanalyseerd met het oog op de dynamiek van offerzin en heilsverlangen, die er in tot uitdrukking komt. Het begrip onschuldphantasie kwam me pas gaandeweg, na een eerste lezing, als de meest treffende aanduiding van de bedoelde dynamiek voor. Voordat ik overga tot een nadere kenschets van die dynamiek en van mijn benadering ervan, en meer concreet: tot een omschrijving van wat ik onder onschuldfantasieën zal verstaan, wil ik kort ingaan op enkele van de bezwaren die worden ingebracht tegen het gebruik van psychoanalytische categorieën bij de interpretatie van historisch materiaal. Aan de hand daarvan kan ik mijn eigen werkwijze toelichten

PSYCHOHERMENEUTISCH LEZEN VAN STICHTELIJKE TEKSTEN

Over de toepassing van psychoanalytische inzichten in de geschiedwetenschap en bij de interpretatie van literaire teksten werden boeken vol voors en tegens geschreven,⁸ en ik zal die hier niet herhalen. Ik geef slechts aan om welke redenen psychoanalytische categorieën mijns inziens vruchtbaar kunnen zijn bij de interpretatie van het type materiaal waarmee ik zelf werk: non-fictieve, autobiografisch-didactische ('stichtelijke') teksten; teksten die bedoelen de lezer moreel te vormen. Ik wil de mogelijke vruchtbaarheid van mijn invalshoek echter zoveel mogelijk aan het materiaal zelf beproeven, en zet daarom slechts zoveel uiteen als nodig is om mijn benadering toe te lichten en te verantwoorden. Dat komt in de praktijk neer op het trekken van enkele demarcatielijnen, die aangeven bij welk type bron en welke vraagstelling we met vrucht bij de psychoanalyse te rade zouden kunnen gaan, en die het (verraderlijk) terrein markeren waarop men na de meer gebruikelijke vormen van historische oriëntatie – tot vragen ontleend aan de psychoanalyse zou kunnen overgaan.

Ik licht de ietwat gecompromeerde uitspraken in de vorige twee zinnen hieronder een voor een nader toe.

TEKSTEN DIE ORDF IN DE PASSIES BRENGEN

Allereerst wat het type bron betreft. Uit de aard der zaak komen waarschijnlijk vooral geschreven bronnen (en levende personen natuurlijk) in aanmerking.⁹ Geschreven bronnen zelf moeten aan een aantal voorwaarden voldoen. Ik zie hier af van een discussie over de mogelijke interpretatie van fictie (als genre) en beperk me tot teksten waarin de auteur zich erop toelegt de werkelijkheid te beschrijven zoals hij of zij die waarneemt. Dat die 'werkelijkheid' toch grotendeels gekleurd wordt door de verbeelding van de auteur zal duidelijk zijn. Ware dit trouwens niet het geval (maar is een dergelijke beschrijving van de werkelijkheid *sec* mogelijk?), dan kwamen de betreffende teksten ook niet in aanmerking voor een analytische lezing.

Mij lijkt dat vooral die teksten geschikt zijn, waarin de auteur impliciet of expliciet een oplossing zoekt voor affectieve, existentiële problemen, waarin – zoals de oudere moraaltheologen het noemden – een ordening wordt aangebracht in het domein van de passies, middels een beroep op de rede en de wil. Religieuze geschriften zijn hiervan natuurlijk een goed voorbeeld. Niet voor niets gingen de belangrijkste cultuurhistorische studies van Freud geheel of gedeeltelijk over religieuze fenomenen.¹⁰

Nu kan op verschillende wijzen een ordening worden aangebracht in het domein van de passies. Sprookjes en mythen doen dit op een bepaalde manier, maar ook filosofische verhandelingen, fatsoensvoorschriften en moraalhandboeken. De eigen aard van het type bron en de culturele context daarvan moeten in acht genomen worden bij de vragen die eraan gesteld worden; als aan de context voorbijgegaan wordt en de tekst daardoor wordt overvraagd, zullen de antwoorden weinig betrouwbaar zijn.¹¹

Ik raak daarmee aan het tweede punt dat ik noemde: de vragen die aan het materiaal gesteld kunnen worden. Omdat dit punt direct samenhangt met de vraag naar het type bron, breng ik het hier al ter sprake. Kwesties rond het type bron komen gaandeweg terug.

De meeste geschriften die ons door de geschiedenis zijn overgeleverd hebben een auteur wiens persoonlijk leven ons tamelijk onbekend is en ook zal blijven. Teksten die geschreven werden om anderen te overtuigen van het gelukbrengend karakter van een bepaalde levenswandel – stichtelijke teksten, waaronder religieuze – hebben over het algemeen wel een sterk autobiografische inslag. Een goed voorbeeld daarvan zijn de *Belydenissen* van Augustinus. Dergelijke stichtelijke teksten bieden vanuit een meer of minder expliciet verwoorde probleemstelling (bijvoorbeeld: begeerte kan een mens geheel in haar macht krijgen en hem tot 'zonde' leiden), binnen de grenzen van een bepaald wereld- en mensbeeld (in bovenstaand voorbeeld: dat van de zondeval) een naar de ervaring van de auteur beproefd gedragsmodel aan ter oplossing van het probleem (hier: ter oplossing van het overmatig begeren). Verondersteld wordt dat het betreffende probleem ook bij de lezers aanwezig is. In ieder geval beogen stichtelijke teksten altijd herkenbaar te zijn, dat wil zeggen: zij zullen het probleem zo construeren dat lezers daarin belangrijke aspecten van zichzelf of hun wereldbeeld terugvinden.

Men kan bij dergelijke stichtelijke teksten¹² vragen naar het wat, hoe en waarom van het gepresenteerd gedragsmodel. waaróm is het betreffende probleem een probleem? Onder welk opzicht, en voor wie? Welke passies moeten onder controle worden gehouden, met welk doel, en welke voorstellingen worden als tegenwicht aangereikt? Het is echter weinig zinvol om – zoals wel gebeurt in stereotypen van psychoanalytische duidingen – direct te gaan vragen naar de vader- of moederbinding van de auteur. Wel kan men in de tekst proberen te beluisteren waarom aan bepaalde (reeel bestaande of verbeelde) figuren een speciale macht wordt toegekend, wat de inhoud of werking van die macht is, met welke symbolen ze wordt aangeduid, en wat in de gehele context de betekeniswaarde van die symbolen is. Men zal zich echter naar mijn idee zoveel mogelijk, en in ieder geval zo lang mogelijk, moeten onthouden van bespiegelingen over de lotgevallen van de auteur in zijn vroege jeugd. Het zijn ook niet deze lotgevallen die de tekst zijn werkzaamheid en eventueel geloofwaardigheid geven. Het doel van de analytische lezing is ook niet, zoals in de kuur, om de auteur zelf op het spoor te brengen van verdrongen conflicten. Slechts de neerslag van deze conflicten in de tekst zelf en de mogelijke effecten daarvan op

lezers zijn voor een dergelijke lezing relevant. In het betoog zelf, in de gebruikte denkbelden, opposities en overgangen in de redenering, moet te vinden zijn met welke conflicten de auteur worstelt, expliciet of impliciet. Het gaat er in het laatste geval ook niet zozeer om de schrijver onbewuste trauma's in de schoenen te schuiven, omdat de beoordelaar nu eenmaal graag een psychoanalytische bril draagt, maar om meer licht te werpen op telkens terugkerende obsessies en gedachtensprongen in de tekst, die de lezer vaak ongemerkt verleiden.

Ik denk dat de analytische lezeres het meest vruchtbaar te werk gaat, wanneer zij haar vragen in eerste instantie richt op de werking van het geweten en de ideaalfunctie, zoals deze in (of zo men wil: door) het geschrift verwoord worden. En ik denk dat niet alleen omdat deze functies voor mijn eigen thematiek, offerzin en heilsverlangen, van belang zijn, maar ook omdat men hiervoor in geschreven materiaal – zeker in stichtelijke teksten – de meeste aanknopingspunten vindt. Die aanknopingspunten bieden een leidraad bij het ontwarren van de conflicten die onder het oppervlak van de tekst worden uitgevochten (zonder conflicten zou 'moraal' überhaupt niet tot stand komen!). Op die manier wordt zo veel mogelijk voorkomen dat de lezing uitloopt op een wilde analyse.

Ik sprak zoeven van conflicten, verborgen 'onder het oppervlak van de tekst'. Een dergelijk onderscheid tussen latente en manifeste tekst is gangbaar bij de analytische lezing van geschriften. De analytische lezer stelt zich ten doel de latente processen op te sporen die werkzaam zijn onder de manifeste tekst van het geschrift. Ik kan me in die taakstelling tot op zekere hoogte vinden, maar de achterdocht of zelfs woede die bij velen wordt opgeroepen als zij geconfronteerd worden met de resultaten van dergelijke opgravingen kan ik evenzeer delen. Tegenstanders van een analytische lezing, zo stelde een auteur die in dezen de nodige ervaring heeft, 'geven er de voorkeur aan zich tot de "manifeste" inhoud te beperken en verklaren geen behoefte te hebben aan een exploratie van een "latente" betekenis noch van een zogezegde "diepere" interpretatie. Of vechtlustig ontzeggen ze de psychoanalyse het recht in een tekst een betekenis te vinden die verder reikt dan die waarvan auteur of lezer zich bewust zijn.'"

Door te vertrekken vanuit de stichtende, moreel opbouwende functie van een geschrift, worden dergelijke – vaak te rechte – bezwaren voorkomen. Men kan moeilijk zeggen dat de

schrijver van dergelijke werken zich niet bewust is geweest van de idealen, normen en verboden die in het geschrift verwoord worden. Lezers die menen dat men hier verder genoeg mee moet nemen en niet hoeft te vragen naar de psychische herkomst van deze (soms weinig voor de hand liggende, of zelfs onhaalbare) idealen, delen kennelijk niet de achterdocht van de analytische lezer. Wellicht menen zij dat mensen tamelijk vanzelf kuis zijn, of hun vijanden liefhebben. In dat geval zou echter weer onverklaarbaar worden dat er zóveel geschreven moest worden om daartoe op te roepen.

Veel historici houden bij hun interpretaties wel rekening met psychologische motieven, maar beperken deze tot de meest eenvoudige als eigenbelang en drang tot zelfbehoud, zo stelde de analytisch georiënteerde historicus Peter Gay herhaaldelijk vast. De offerzin en lijdenslust die uit het werk van Alijt Bake en Gertrud Baumer naar voren komen, kunnen echter naar mijn idee nooit geheel uit dergelijke motieven verklaard worden. In ieder geval zou de argumentatie dan behoorlijk geforceerd worden, en de gehanteerde veronderstellingen niet overtuigender, de antwoorden niet afdoender dan die der psychoanalyse.

De vragen die men aan een object kan en wil stellen en het interpretatiemodel dat daarbij wordt gekozen, worden natuurlijk in hoge mate bepaald door de aard van het onderzoeksobject zelf. Zelfs traditionele historici die niet gauw zouden omzien naar psychologische verklaringsmodellen, willen bij gevallen van extreme lijdensdevotie nog wel een uitzondering maken en voor nadere interpretatie naar psychoanalytici omzien.¹⁴ Ik denk echter dat er (om maar een standaard-onderwerp uit de traditionele geschiedschrijving te noemen) ook weinig of geen oorlogen in de geschiedenis te vinden zijn, die wat de rol van mensen erin betreft geheel en al uit de drang tot zelfbehoud te verklaren zouden zijn.

KWFSTIFS AANGAANDE DE GESCHIKTHEID VAN HET PSYCHOANALYTISCH INSTRUMENTARIUM

Dit alles zijn nog tamelijk formele uitspraken, die het type bron en de omgang ermee grof afbakenen. Nader ingaan op de kwestie wat men aan de tekst kan vragen en vooral: hoe men dit vragen kan, en wat uit de antwoorden afgeleid mag worden, brengt ons bij het derde onderdeel van de eerder aangehaalde

gebiedsomschrijving: de vraag wanneer en hoe men het verraderlijk terrein betreden zal waarvan verondersteld wordt dat het met behulp van de psychoanalyse relatief goed in kaart kan worden gebracht. Ik ga hier in op verschillende punten die met deze vraag verband houden. De punten vertegenwoordigen ieder een methodologische discussie op zich, maar ik zal naar deze discussies slechts impliciet verwijzen. Ik beperk me ook hier tot die overwegingen die de lezer nodig heeft voor een inzicht in mijn werkwijze.

Het eerste en meest omstreden punt betreft de wetenschappelijke hardheid van de modellen en categorieën die de psychoanalyse gebruikt om haar object — de structuur en werking van de menselijke geest, met inbegrip van het door haar gepostuleerde *onbewuste* — in kaart te brengen. Het meest gehoorde bezwaar hier is dat deze modellen niet wetenschappelijk, want in de zin van Popper niet falsificeerbaar zijn:¹⁵ iedere falsificatie zou door het systeem zelf geabsorbeerd worden, door deze bijvoorbeeld te herleiden op weerstand van de opponent. Mij lijkt dat deze discussie, zoals iedere wetenschappelijke discussie die zich die naam waardig acht, niet eens voor altijd beslecht kan worden. Ook het psychoanalytisch interpretatiemodel zal zijn aanspraak op wetenschappelijkheid slechts kunnen waarmaken door de verklarende waarde ervan in concrete gevallen. Verifiëren en vooral falsificeren van een theorie kan in strikte zin alleen gebeuren op grond van experimenteel onderzoek, onder geheel controleerbare voorwaarden die de situatie in een laboratorium zoveel mogelijk benaderen. Vrijwel geen enkele van de methoden die in de geesteswetenschappen gebruikt worden kan geheel aan deze voorwaarden voldoen, de menselijke geest en geestesproducten zijn daarvoor te heterogeen en van te veel verschillende factoren afhankelijk.

Om de complexiteit van de menselijke geest in zijn veelvoud van motieven te verstaan dient de psychoanalyse zich aan als een van de meest diepgravende systemen van duiding.¹⁶ Voorwaarde voor toepassing is als gezegd dat het materieel object zich ervoor lenen moet, dat wil zeggen: analyseerbaar materiaal moet bieden. Beslissend lijkt me vervolgens de vraag of het theoretisch object met behulp van psychoanalytische inzichten precieser, *inleuchtender* beschreven kan worden dan via andere benaderingen. Als criterium kan hierbij de vraag gelden of door psychoanalytische lezing iets begrijpelijk wordt wat tevoren on-

begrijpelijk leek, of wat tevoren over het hoofd werd gezien doordat onderzoekers de betreffende fenomenen te snel als vanzelfsprekend aannamen. Bij dat laatste kan bijvoorbeeld gedacht worden aan de ongeken­de precisie en uitvoerigheid waarmee in de late middeleeuwen de wonden en martelingen van Christus werden afgebeeld. Overigens verwijzen historici die bij dergelijke fenomenen wat langer stil staan, wel geregeld naar freudiaanse inzichten¹⁷ – soms zonder deze als zodanig te benoemen.¹⁸

Natuurlijk duikt hier onherroepelijk en ook onontkoombaar het probleem van de hermeneutische cirkel op. Het argument dat men door een psychoanalytische bril dingen ziet die men eerst niet zag lost dit probleem niet op, maar is er zelf een uiting­svorm van.¹⁹ Een theoretisch systeem dat de werkelijkheid herschept via zijn categorieën laat per definitie iets zien wat eerst niet gezien werd, althans niet zó benoemd kon worden. Het systeem en de benamingen kunnen de waarneming echter ook dusdanig leiden dat men niet anders meer kan zien dan de schaduwen van de gebruikte termen, en fenomenen die niet in het systeem passen niet ziet, want niet kan benoemen. Geen denk­stelsel ontkomt aan dit probleem. Er lijkt me geen andere uitweg uit dit dilemma dan zich te wagen op de weg van de voorlopige proeve, dat wil zeggen: de inzichten die men dankzij een bepaald heuristisch en hermeneutisch kader heeft verkregen zo helder en controleerbaar mogelijk te presenteren, in de wetenschap dat het niet de enige noch de laatste zijn.

PSYCHOANALYSE EN DE INTERPRETATIE VAN SYMBOLEN

Ik kom daarmee op een tweede methodologisch hangijzer, niet minder heet dan het eerste. Kan men de categorieën die Freud en anderen ontwikkelden in confrontatie met de symptomen van patiënten uit hun eigen tijd, ook gebruiken om de gevoelshuishouding van mensen uit andere tijden te verhelderen? Freud zelf twijfelde hier niet aan, en zette zelf het spoor met zijn cultuurhistorische studies. Het lijkt mij ook moeilijk te weerleggen dat de belangrijkste fasen en ontwikkelingen die het kind volgens Freud moest doormaken (de band met de moeder of eerste voeds­ter en de losmaking daaruit; het geleidelijk moeten afzien van de directe bevrediging die aan het moederlichaam werd opgedaan, en de confrontatie met en overname van bestaande geboden; de ontdekking en aanvaarding van de geslachtelijke uitrusting en geslachtsidentiteit) in iedere menselijke cultuur, met

alle verschillen van dien, doorlopen zullen moeten worden. De Franse analyticus Jacques Lacan²⁰ vertaalde het omni-historisch karakter van die ontwikkelingen in zijn 'symbolische' herlezing van de psychoanalyse. De nadruk kwam bij hem meer te liggen op de algemene, voor ieder individu geldende gevolgen van deze intrede in de cultuur (in de taal, in de 'Wet'), en minder op het in kaart brengen van het psychisch landschap van concrete individuen met hun grillige, tot op zekere hoogte unieke voorgeschiedenis. Ik zal me in mijn werkwijze enigermate schatplichtig betonen aan de interpretaties van Lacan en zijn leerlingen – met name die van Julia Kristeva²¹, in zoverre het ook mij niet in de eerste plaats te doen is om het opdelven van de persoonlijke voorgeschiedenis en, bijvoorbeeld, het reconstrueren van incestueuze betrekkingen die mogelijkwerijs ooit bestonden, in werkelijkheid of in de fantasie van mijn onderzoeksobjecten. Ik hoef dit ook niet te doen, omdat het doel van de psychoanalyse in de kuur – het verminderen of verlichten van het lijden der patienten door inzicht te verschaffen in de oorsprongsgeschiedenis ervan – bij een onderzoek van teksten niet op die wijze aan de orde is. (Op andere, technische problemen in verband met het luisteren naar teksten, die als dode letter niet reageren kunnen en dus in strikte zin geen overdrachtsrelatie tot stand brengen, ga ik hierna nog in.)

Het gaat mij, zoals ik al eerder zei, niet allereerst om wat de tekst verborgen houdt, maar om wat zij wèl zegt. Juist via de weerkerende obsessies, gedachtensprongen of schijnbaar terloopse opmerkingen in de tekst wil ik op het spoor gebracht worden van de strijd die in het geweten kennelijk werd uitgevochten. Soms wordt die gewetensstrijd tamelijk uitdrukkelijk geschilderd. Middeleeuwse schrijvers bijvoorbeeld beschouwden hun onaanvaardbare neigingen als verzoeking, als influistering van de duivel; een objectivering die de temptaties niet minder onaanvaardbaar, maar wel meer herkenbaar en benoembaar maakte. Vaak echter blijken onder de weerkerende temptaties ook nog andere dan de benoemde demonen schuil te gaan. Om deze op de staart te trappen, moet de gedachtenwereld en de context van de auteur in kwestie vertrouwd zijn. De non-logica van een gedachten-gang en de verborgen twistpunten kunnen alleen gevonden worden door zich binnen de logica van de betreffende denkwereld te begeven. Daarbij moet ook de culturele context van die denkwereld vertrouwd zijn, omdat anders denkbeelden die in feite

ingesleten cliché's zijn, voor hoogst oorspronkelijk en veelzeggend kunnen worden gehouden.

Het gegeven dat bepaalde beelden of symbolen cliché zijn wil echter nog niet zeggen dat ze daarom niet interessant zijn. Het feit bijvoorbeeld dat niet één, maar tientallen vrouwen in de late middeleeuwen zich imaginair laafden aan de bloedende zijde-wond van Christus verklaart dit gegeven evenmin, als de hedendaagse verering voor het popidool Prince verklaard zou worden door de opmerking dat hij nu eenmaal in de mode is. Juist zogenaamde cliché's of symbolen die voor velen herkenbaar blijken, zijn een nader onderzoek waard. En dat geldt te meer voor die symbolen die door de eeuwen heen herkenbaar bleven. Om er achter te komen waar dit universele symbool (bijvoorbeeld de gekruisigde Christus) voor staat in de beleavingswereld van een concreet individu, kunnen we echter niet volstaan met te verwijzen naar het feit dat het een bestaand symbool is, maar moeten we de gevoelswaarde en betekenis ervan opsporen in het licht van de gehele denkwereld van dat individu.

Het symbool krijgt zijn affectieve lading uit de persoonlijke leefwereld van een individu. Het is desalniettemin geen strikt individueel symbool, omdat ook de persoonlijke denk- en leefwereld niet strikt individueel zijn. Individuen groeien in een bepaalde cultuur op onder omstandigheden, die naast alle variërende factoren tot op zekere hoogte vergelijkbaar zijn. Dit maakt de symbolen, neerslag van het affectief verleden in de verbeelding, gemeenschappelijk herkenbaar. Om de affectieve betekenis van zo'n symbool voor een concreet individu in een bepaalde tijd te achterhalen, moeten dus zowel zijn of haar culturele context, als de persoonlijke beleavingswereld voldoende in acht genomen worden. Door de analyse te laten vertrekken vanuit de persoonlijke symboolwereld en deze voldoende aan het woord te laten, wordt tegemoet gekomen aan het bezwaar omtrent het tijdgebonden karakter van Freuds benadering (met zijn overgrote nadruk op seksuele remmingen), en aan de bezwaren die geuit zijn tegen het universalisme van Lacans symbolische herinterpretatie der psychoanalyse.²²

De kritiek op Lacan dat hij te weinig oog zou hebben voor de unieke, persoonsgebonden lotgevallen van het verlangen, gold tevoren ook de jungiaanse dieptepsychologie met haar veronderstelling van het bestaan van een collectief onbewuste en universeel betekenisvolle symbolen. Met name in de laatste richting bestond altijd veel interesse voor de analyse van sprookjes

en mythen, als neerslag van dergelijke universele symbolen. Ik wil hier geen oordeel uitspreken over zulke projecten, maar slechts benadrukken dat ik in mijn eigen leeswijze juist uitdrukkelijk plaats wil inruimen voor de particuliere gemoedsbewegingen en fantasieën in het werk van Bake en Baumer. Ik hoop na lezing wel meer te weten over de aansprekelijkheid van haar denkbeelden, over de wijze waarop haar verbeelding die van haar lezeressen²³ activeerde; maar ik ga daarbij niet bij voorbaat uit van het bestaan van universeel geldige symbolen. Mijn interpretaties zijn als gezegd tot op zekere hoogte schatplichtig aan de theoretische veronderstellingen van een leerlinge van Lacan, Julia Kristeva; schatplichtigheid die alleen in enkele noten tot uitdrukking zal komen. Evenals Kristeva zelf in haar latere studies, hoop ik daarbij echter generaliserende duidingen te voorkomen. Mijn methode zal verwant zijn aan die van de traditionele analyse: ik probeer zo zorgvuldig mogelijk en zo min mogelijk bevooroordeeld te luisteren naar wat concrete, verschillende vrouwen – in dit geval in haar teksten – vertellen.

GEVALSSTUDIES UIT VERSCHILLENDE TIJDEN

Als ik in deze studie twee vrouwen uit een geheel verschillende tijd bespreek, is dat ook niet omdat ik meen dat haar verbeelding, *in casu* haar onschuldfantasieën met elkaar te vergelijken zouden zijn. Beide vrouwen gaan gebukt onder de last van schuldgevoelens en koesteren idealen, zoals vrijwel ieder van ons. Deze schuldgevoelens en idealen worden mede gevoed vanuit haar persoonlijke voorgeschiedenis, die voor ieder geheel verschillend is en waarvan ik wel de context, maar niet de intieme details ken. Ik wil in deze studie laten zien hoe onschuldfantasieën, de affectieve oplossing voor nauwelijks bewuste gewetensconflicten, getraceerd kunnen worden in geschreven materiaal. Ik had voor dat doel ook vrouwen kunnen kiezen die uit een zelfde tijd en cultuur afkomstig waren. Of twee mannen, maar ik meen dat vrouwen in zekere zin vatbaarder zijn voor de bedoelde fantasmatiek, om (voornamelijk sociale) redenen waar ik nog op terug kom. Ik had ook één vrouw kunnen bespreken, of tien. Wat dat laatste – tien vrouwen – betreft: dat zou zeker beter zijn geweest, gezien de bedoeling om in het werk van *concrete, verschillende* vrouwen de affectieve oplossing te traceren die ik onschuldfantasie noem. Een complex kan misschien wel aan de hand van één geval uitgewerkt worden, maar meerdere gevallen verlenen de benamingen en verklaringen die gezocht worden een minder tastend, meer overtuigend karakter.

Maar één, twee of tien vrouwen, uit dezelfde of uit verschillende tijd: in geen van de gevallen zou het de bedoeling zijn om de vrouwen zelf met elkaar te vergelijken, maar om meer licht te werpen op de werking, het schuldoplossend vermogen van onschuldphantasieën voor de betreffende vrouwen. Dat ik slechts twee vrouwen behandel, heeft te maken met wat ik tevoren aangaf omtrent mijn werkwijze. Als je wilt voorkomen dat je in de tekst slechts je psychoanalytische etiketten terugvindt, en je de gemoedsbewegingen en denkfiguren van de schrijfster werkelijk op hun woord wilt nemen, heb je tamelijk veel ruimte nodig. Liever twee vrouwen gelezen op de wijze die ik beoog, dan tien te vlot. De lezer vergeve mij dan ook de wijdlopiegheid van sommige der citaten. Dat is de prijs die betaald wordt om verschoond te blijven van voorbarige of vaststaande interpretaties. Vergeten we niet – maar ik kom daar in het volgende punt nog op terug – dat we het bij geschreven materiaal ook al zonder overdrachtsrelatie in de strikte zin van het woord moeten doen. Al kunnen we, zoals vaak benadrukt wordt,²⁴ de tekst niet op de divan leggen, we moeten er zelf wel uitgebreid voor gaan zitten.

Dat ik voor twee vrouwen uit *verschillende* tijden heb gekozen heeft meerdere redenen. Zoals ik al eerder aangaf kwam mijn vraagstelling voort uit mijn eigen betrokkenheid bij de vrouwenbeweging, met name uit mijn verwondering over de (moralistisch getinte) offerbereidheid die daarin vereist leek te zijn. Toen ik, in ander verband, echter kennis maakte met de laatmiddeleeuwse mystiek, bleek de offerbereidheid juist ook van vrouwelijke mystieken de moderne verbeelding verre te overtreffen. Het vermogen tot overgave en de affectieve rijkdom die in de mystiek tot uitdrukking komen, hebben mijn theoretische aarzeling ten aanzien van het analytisch lezen van oudere teksten overwonnen. Kennis maken met de mystieken betekende voor mij gefascineerd raken door de taal van het verlangen, die zij in alle toonaarden tot klinken brengen. Ik ben niet de eerste die hiernaar geluisterd heeft met een analytisch oor, en ik hoop in mijn lezing van Alijt Bake de vooringenomenheid en eenzijdigheid te vermijden die psychologische interpretaties van de mystiek jammer genoeg wel eens ontsieren. Zelf vond ik het een uitdaging om mijn vraagstelling en werkwijze ook op oudere teksten te beproeven.

De keus voor de concrete figuren van Alijt Bake en Gertrud Baumer heeft een zekere toevalligheid, maar bleek wel een

goede keus te zijn. Beider werk stimuleerde me om mijn vraagstelling nader uit te werken. Overigens speelde bij mijn keuze mee, dat over Alijt Bake nog nauwelijks,²⁵ over Bäumer vrijwel alleen vanuit politieke en rechtshistorische invalshoek geschreven werd.²⁶ Belangrijker was echter dat de twee vrouwen me boeiden; vanuit het oogpunt van mijn vraagstelling, maar ook in bredere zin. Alijt Bake, een van de weinige schrijvende vrouwen in een belangrijke hervormingsbeweging tussen middeleeuwen en nieuwe tijd, vormde op karakteristieke wijze elementen uit de eerdere begijnenmystiek om tot een even gedreven als gelaten lijdensmystiek.²⁷ De figuur van Gertrud Bäumer intrigeerde me al jaren, vanwege de vele ambivalenties in haar feministisch project; met name vanwege de wijze waarop ze de eigenheid en de gelijkwaardigheid van vrouwen beargumenteert, en verwerkt in haar ideaal van 'nationaal-sociale' eenheid.

LUISTEREN NAAR TEKSTEN. TECHNISCHE
COMPLICATIES, MET NAME BETREFFENDE
ASSOCIATIE EN OVERDRACHT

In analytisch georiënteerde literatuur- en geschiedwetenschap wordt herhaaldelijk benadrukt dat we teksten niet 'op de divan' kunnen leggen. Nu kan dit in principe wel, lijkt me; ze kunnen alleen niets terug zeggen op onze interventies. Wij reageren zelf op de teksten, de teksten niet op ons. Een van de basisgegevens in de kuur, de overdracht, komt daarmee niet tot stand – althans niet op de wijze zoals die in de therapie beoogd wordt.

Het principe van de vrije associatie, dat in de kuur een minstens zo belangrijke rol speelt bij het opsporen van verborgen conflicten, kan bij de lezing van teksten echter wel geldingskracht hebben. Natuurlijk zegt de auteur van een geschrift nooit zomaar alles wat in hem of haar opkomt; de schriftuur zou onleesbaar worden. Maar in de wijze waarop de manifeste bedoeling en lijn van het betoog verwoord worden sluipen geregeld 'onlogische' associaties, die zichzelf verraden in gedachtensprongen, opmerkelijke metaforen of andere stijlfiguren. Ik geef hier een voorbeeld uit mijn onderzoek om dat te illustreren. Gertrud Bäumer beschrijft eens hoe zij zich op een zonnige herfstdag in de (eerste wereld)oorlog verdroomd laat gaan in de beschouwing van het prachtige, ietwat nevelige herfstlandschap. Plotse-ling is het alsof zij een 'strenge vuist' gewaar wordt, die de sluier van het landschap afrukt: 'Trug und Traum, fort damit!' Want, zo maant de droomster zichzelf, 'ergens daarbuiten ontploffen de granaten boven de blonde, stille zonen van dit land'.

Manifest in bovenstaand voorbeeld is de strenge gewetensfunctie van de schrijfster, die haar niet toestaat in oorlogstijd op te gaan in het lieflijk beeld dat zij voor zich ziet. Wat zij (in werkelijkheid) voor zich ziet is slechts een droom; werkelijk zijn de granaten die 'ergens daarbuiten' boven de stille zonen van het land ontploffen. Bij de schildering van dit toneel en van haar tamelijk herkenbaar (ofschoon niet vanzelfsprekend) plichtsgevoel, worden echter ook woorden gebruikt waarvan de strekking niet duidelijk is of die zelfs bevreemden. Waarom wordt de dromerige natuurbeschouwing niet slechts misplaatst, maar *bedrog* genoemd? En vooral: waarom worden de soldaten onder spervuur *stil* genoemd? Men kan zeggen: omdat Bäumer het oorlogsgeweld niet van nabij kent, en de figuranten voor haar geestesoog – net als in dromen – geen stem hebben. Maar Bäumer was nauw betrokken bij het verloop van de oorlog en zou desgevraagd heel goed weten dat de omstandigheden, voorafgaand aan de dood op het slagveld, niet bepaald als 'stil' gekenmerkt konden worden. Nee, het feit dat de zonen van het land stil genoemd worden heeft ergens anders mee te maken, en wel met het feit dat zij ongeweten een ideaal van Bäumer zelf belichamen. Zij verraden met hun stilte een aspect van Bäumers eigen geweten. Andere beeldspraken zullen dit aspect weer aanvullen, zoals we later zullen zien.

Ik kom daarmee terug op de eerstgenoemde technische complicatie. De teksten kunnen niet reageren op onze interpretaties. De schrijver heeft ze, ooit, zijn stem meegegeven, maar deze moet door de lezer tot spreken worden gebracht. Hoe de stem van de schrijver klinkt, kan van lezer tot lezer verschillen. Dat is zeker het geval bij literatuur waarin de verbeelding, de fantasie een grote rol speelt. Een lezer moet de fantasie van de auteur 'herkennen', en zal zich in bepaalde elementen meer herkennen dan in andere.

Autobiografisch-didactische of stichtelijke teksten laten over het algemeen minder aan de verbeelding over dan bijvoorbeeld poëzie. Stichtelijke teksten willen via de verbeelding het geweten aanspreken. Zij hebben, zoals dat heet, een boodschap, een moraal. Wanneer we onder stichtelijke teksten die geschriften verstaan, waarin de auteur zijn publiek wil overtuigen van het heilbrengend karakter van een bepaalde levenswandel, zou je kunnen zeggen dat de beoogde levenswandel vooral een beroep doet op het geweten, terwijl het voorgespiegeld heil veeleer de

verbeelding aanspreekt. Als men wil dat het eerste (het overbrengen van een bepaalde levenswandel) goed lukt, kan het laatste (de belofte van heil) niet overgeslagen worden. De verbeelding die het geweten moet activeren zal soms meer bestaan in het schilderen van dreigend *onheil* (bij uitblijven van de gewenste levenswandel) dan in de belofte van heil. In moderne handboeken voor succes en carrière-planning bestaat dergelijk onheil bijvoorbeeld in de dreiging van een sobere oude dag of in het onaanzienlijk, het ongezien en onbelangrijk zijn. Hieruit blijkt al dat het dreigend onheil en het voorgespiegeld heil visioenen zijn, die over het algemeen slechts schijnbaar vanzelf spreken. Waarom het aan de top goed toeven zou zijn of waarom het vreselijk is niet gezien te worden (ik heb het dan niet over aperte armoede) kan, zoals iedere *magazine*-redactie of reclamejongen weet, alleen middels een beroep op de imaginatie belicht worden, doorslaggevende rationele gronden ontbreken meestal, en zijn blijkbaar ook niet nodig.²⁸

De auteur die een bepaald waardensysteem en gedrag wil aanprijzen onder het opzicht van daaruit voortvloeiend (on)heil, zal hoe dan ook minder aan de verbeelding van zijn publiek overlaten dan de dichter (ofschoon wellicht te beargumenteren zou zijn dat iedere schrijftuur als zodanig stichtelijk is in de door mij omschreven zin). Men zou in psychoanalytische termen kunnen zeggen dat een geschrift – een gedicht, de bijbel – de lezer uitnodigt een overdrachtsrelatie aan te gaan met de tekst; de *analytische* lezer poogt dan het hoe en waarom van de mogelijke overdracht op het spoor te komen. De lezer wordt in stichtelijke geschriften bewust en uitdrukkelijk aangesproken via de manifeste tekst: hij wordt opgeroepen dit te doen of dat te laten, onder verwijzing naar meer of minder aannemelijke gevolgen van dit handelen. De meeste moderne mensen zijn niet gevoelig meer voor de verwijzing naar hel of hemel. Andere sancties waarvan de werking evenmin direct aanwijsbaar of inzichtelijk is – zoals het genoemd succes; gevolgen van bepaald handelen voor de derde wereld, de aanname dat ieder kwaad zichzelf straft, of variaties op het ‘Wat gij niet wilt dat u geschiedt...’ – werken nog wel. Zelf ben ik, deel uitmakend van de vrouwenbeweging, beslist gevoelig geweest voor de verzekering dat je niet gelukkig kon zijn en ook niet mocht rusten voordat alle vrouwen, waar ook ter wereld, vrij van onderdrukking zouden zijn. Streven naar opheffing van onderdrukking (niet alleen die van vrouwen) lijkt me overigens nog steeds een goed doel. Maar

een individueel leven geheel ondergeschikt maken aan een universeel of schier onhaalbaar doel komt me nu minder verdedigbaar, of in ieder geval moreel minder dwingend voor dan destijds; met name omdat een dergelijke inzet, en vooral dwingende oproepen daartoe, licht in tegenspraak raken met het doel zelf.

(HOE) SPREKT DE TEKST AAN?

Stichtelijke teksten doen, onder andere, een beroep op schuldgevoelens. Die schuldgevoelens kunnen bewust of onbewust zijn. Met de aanduiding *onbewust schuldgevoel* maak ik al gebruik van een begrip uit de psychoanalyse,²⁹ met alle theoretische connotaties van dien. Het begrip wordt vooral gebruikt in verband met het moreel masochisme, waarop ik later in zal gaan.

Maar niet alleen schuldgevoelens worden gemobiliseerd. Of nauwkeuriger: schuldgevoelens zijn zeer complexe gevoelens, niet zo eenduidig als misschien op het eerste gezicht zou lijken. Willen stichtelijke teksten werken, dan zullen zij meestal ook op andere gevoelens moeten inspelen, gevoelens zoals angst (voor straf of andere gevolgen van bepaald handelen), verlangen naar geluk (door deze of gene levenshouding te beerven) of trots (trots te zijn 'zoals het hoort' of trots op het vermogen tot afzien). Meestal zullen dergelijke gevoelens door elkaar heen lopen en elkaar versterken.

Niet alleen kunnen verschillende gevoelens worden aangesproken, zij kunnen ook op verschillende wijze worden aangesproken: direct of meer indirect. Het voorbeeld van Baumers 'stille zonen' was een voorbeeld van een indirecte aanspreking.³⁰ Nu zal de betekenis, en zeker de latente betekenis van die aanduiding bij de meeste lezers waarschijnlijk niet overkomen, omdat die – althans naar mijn interpretatie – met Baumers persoonlijke voorgeschiedenis te maken heeft. In hetzelfde fragment waar dit voorbeeld uit komt en waarin Baumer de zorgeloze overgave aan een omvattende natuurervaring plaatst tegenover 'de plicht oorlog' (we zullen het fragment later nog zien), zijn ook meer herkenbare voorbeelden te vinden van dergelijke indirecte aansprekingen. Zij bestaan in het oproepen, door woordkeus of ritme, van een geruststellend of juist een *unheimlich* gevoel; gevoelens die de manifeste strekking van de tekst een extra lading geven – zoals het ritme en de herhaling in lange litanieën de inhoud versterken en zelfs bijna vervangen. Baumer was een meesteres op het gebied van zulke indirecte aansprekingen.

De indirect, via sfeerbeelden opgeroepen gevoelens (ver-

gelijkbaar met de werking van muziek) zijn vaak voor meerdere individuen emotioneel herkenbaar. Hoezeer die herkenbaarheid te maken heeft met het delen van een zelfde weliswaar persoonlijke, maar ook cultureel gemeenschappelijke achtergrond blijkt uit het feit dat de gevoelslading in Baumers en Bake's teksten voor ons tot op zekere hoogte nog wel merkbaar – en naar ik meen determineerbaar – is, maar niet echt meer 'werkt'. Maar misschien heeft het teloorgaan van die werking minstens zozeer te maken met de inhoud van de manifeste tekst: met het feit dat de opgeroepen idealen niet meer de onze zijn. De verbeelding waarop de teksten een beroep doen is de onze niet. Wat nog niet wil zeggen dat wij de gevoelens waaruit die verbeelding gevoed werd (gevoelens als angst, verdriet, geluksverlangen, vreugde of verlatenheid) niet meer zouden kennen.

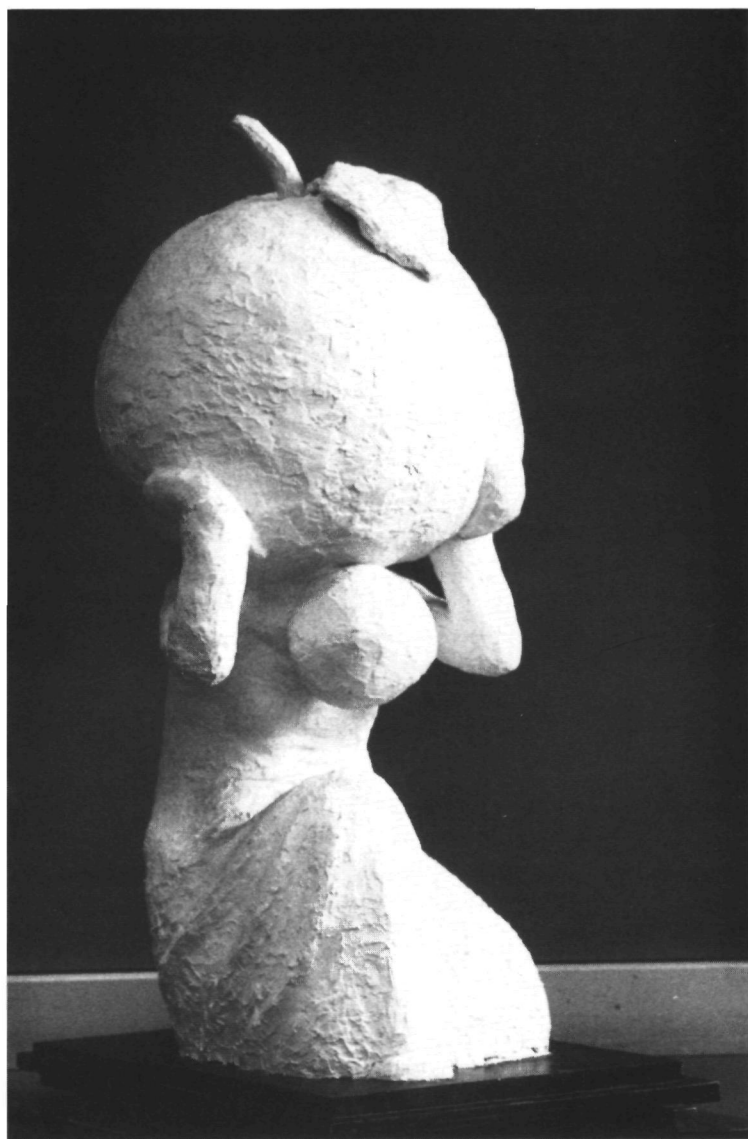
Maar ik wil dit eerder genoemd discussiepunt – de vraag naar mogelijke constante factoren en cultureel variërende aspecten in de gevoelshuishouding van mensen – hier niet verder uitwerken. Juist op dit punt hoop ik, voorzichtig balancerend tussen de Scylla van theoretische vooringenomenheid en een Charybdis van ongerichte feitenwinning, van mijn eigen materiaal wijzer te worden.

TER AFRONDING

Alvorens ik overga tot een schets van dat begrippenapparaat, althans van die begrippen die van belang zijn voor mijn thematiek, wil ik dit methodologisch gedeelte afsluiten met een vergelijking van Peter Gay. Gay gebruikt de vergelijking om de hermeneutische betekenis en de openheid van een relatief vastliggend begrippenapparaat als dat der psychoanalyse te illustreren. De menselijke natuur zoals de psychoanalyse die in kaart brengt (dat wil zeggen: verdeelt in verschillende ontwikkelingsfasen onder aanname van bepaalde driften en psychische bewerkingsmechanismen, welke laatste de omgang met de driften in confrontatie met de historisch variërende buitenwereld reguleren) lijkt, aldus Gay, 'op het schaakspel dat met z'n weinige ingrediënten en z'n weinige regels niettemin tot bijna oneindig gevarieerde, en maar zeer ten dele voorspelbare partijen kan leiden.'¹

Doorbordurend op dit voorbeeld zou je kunnen zeggen dat de psychische persoonskenmerken weliswaar met de tijd, of

beter: in reactie op historisch variërende omstandigheden kunnen veranderen, maar dat het begrippenapparaat om deze persoonskenmerken en de variaties daartussen in kaart te brengen relatief constant kan zijn. Of zelfs relatief constant móet zijn, om de betreffende variaties op begrip te kunnen brengen. Ieder theoretisch systeem verklaart uit de aard der zaak, namelijk als theoretisch systeem, wisselende verschijnselen met behulp van relatief vastliggende begrippen. De verklarende waarde daarvan wordt aangenomen tot ze wordt weerlegd of ingehaald door nieuwe, 'onverklaarbare' feiten, die om bijstelling of uitbreiding van het begrippenapparaat of zelfs van het gehele interpretatiekader vragen. Men ontzegt de psychoanalyse wel de status van wetenschap vanuit de aanname dat zij tot een dergelijke bijstelling, op grond van falsificatie van bestaande hypothesen, niet in staat zou zijn. Analytici zelf werpen tegenstanders voor de voeten dat zij talloze uitdrukkingsvormen van de menselijke geest, die zowel het leven van individuen als de loop der geschiedenis ingrijpend bepaalden, onverklaard laten. Waarschijnlijk is deze discussie, als de analyse zelf, niet echt te beëindigen. Maar zoals het onvruchtbaar is de kuur tot in het oneindige te rekken, zo moet ook het methodendebat op daartoe geëigende momenten minstens tijdelijk worden onderbroken voor de praktijk van het onderzoekswerk.



Eva. Beeld van Janneke Stellinga, opgesteld bij de afdeling 'Feminisme en christendom' van de faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen (foto: Flip Franssen).

Na deze omweg wordt het hoog tijd terug te keren naar de thematiek waar het mij om gaat, en het theoretisch kader uiteen te zetten vanwaaruit ik die zal benaderen.

Zoals al herhaaldelijk opgemerkt gaat mijn speurtocht terug op het grote idealisme en moralisme waarmee ik in het feminisme vaak te maken kreeg. Ik bewonderde een aantal vrouwen zonder meer om haar inzet en offerbereidheid. Toch kon ik me soms niet aan de indruk onttrekken dat de offerzin een eigen leven ging lijden, losgemaakt van politieke doeleinden en niet gehinderd door strategische overwegingen. Om dergelijke eigenzinnige vormen van offerzucht te doorgronden (behoefte tot doorgronden die waarschijnlijk ook als verontschuldiging moest dienen voor mijn gevoel zelf te kort te schieten wat inzet betreft), beschreef ik de dynamiek ervan in eerste instantie in termen ontleend aan mijn eigen discipline, de theologie; dit omdat ik psychoanalytische etiketten wilde vermijden. Een Atlascomplex – zoals ik die verheven offerzin in negatieve buien noemde³² – leek te maken te hebben met het gebukt gaan onder een grote last, een lijden aan de zonden der wereld.³³ Naar mijn indruk werd deze last echter tot op zekere hoogte vrijwillig aanvaard, ja opgezocht, en wel onder het opzicht van het 'heil'. Door zichzelf in te spannen of op te offeren zouden op den duur anderen gelukkiger worden.³⁴ Soms leek de inspanning zelf ook een zeker geluk mee te brengen, de zogenaamde voldoening.

ONBEHAGEN EN SCHULDBEWUSTZIJN

De christelijke symboliek van zonde (of schuld) en heil is niet compleet zonder het beeld van de oorspronkelijke onschuld: de aanname dat de mens ooit, in het paradijs, in onschuldige harmonie met zichzelf, met de natuur en met God leefde. Door de zondeval zou hij uit deze harmonie verdreven zijn; maar door

deugdzaam, in het spoor van Christus te leven zou het ongestoord geluk weer teruggevonden worden in het Rijk der hemelen. Het is duidelijk dat deze voorstelling een mythe is die de feitelijke *condition humaine*, de sterfelijkheid en het lijden van de mens, moest verlichten. De grondstructuur van de mythe van het verloren paradijs keert in vele mythen en sprookjes over de hele wereld terug. De herwonnen harmonie, die meestal pas na zware beproevingen intreedt en mooier, rijker is dan de verstoorde begintoestand, wordt in sprookjes vaak voorgesteld als de vereniging van man en vrouw. En zij leefden nog lang en gelukkig...

De mythe van het verloren paradijs neemt haar uitgangspunt in de bestaande toestand: sterfelijkheid en lijden, die veroorzaakt zouden zijn door 'zonde'. Nu kan men moeilijk volhouden dat dit alles slechts een fabeltje is. Mensen ondergaan feitelijk kwaad en doen zelf kwaad. De kerk heeft weinig achterwege gelaten om dit kwaad, met name het door mensen zelf aangerichte kwaad, te catalogiseren in verschillende typen en gradaties van zonden. Deze benoemingen bewogen zich natuurlijk binnen de grenzen van het eigen, christelijk wereldbeeld en werden mede door machtspolitieke factoren bepaald. Desalniettemin zijn de catalogi van zonden ook te beschouwen als psychologische handboeken *avant la lettre*.³⁵ Volgens de katholieke zondeleer is de mens vanaf de conceptie al besmet met de erfzonde; via overerving is hij tot het kwade geneigd. Door zich te richten op God en de christelijke zedenwet zou deze doem los te maken zijn. Zelfs binnen de redelijk pessimistische (of zo men wil realistische) mensvisie die aan de christelijke zondeleer ten grondslag ligt, had men oog voor wat de *scrupulositas* genoemd werd: het overdreven, onnodig zwaar gebukt gaan onder het gevoel zondig en veroemd te zijn. De scrupuleuze zou het ontbreken aan hoop, dat wil zeggen aan die (positieve) verbeelding, die de mens al in dit leven wat gemoedsrust en geluk mocht bereiden door hem het komend heil voor te stellen als haalbaar, ook voor hem. Haalbaar, wel te verstaan, door zich naar vermogen te houden aan de christelijke, kerkelijk goedgekeurde zedenwet.

In twee lijvige studies³⁶ heeft de Franse historicus J. Delumeau laten zien hoezeer de *scrupulositas*, het overdreven gevoel zondig te zijn, in Europa vanaf de late middeleeuwen tot in de twintigste eeuw zich steeds meer verbreidde en dieper nestelde. Zelf brengt Delumeau de 'ziekte van het overdreven schuld-

bewustzijn' in verband met de *angst* – angst voor de leegte en voor de dood, uiteindelijk. De tot op zekere hoogte onbestemde angst voor het niet-zijn dat de dood is, zou door de kerk herbezett zijn door deze in een 'pastoraal van de vrees' uiteen te leggen in verschillende benoembare – en daardoor meer hanteerbare – vreesen. Dat de gewetensangst (als verschoven doodsangst) zo sterk toenam zou enerzijds te maken hebben met het feit dat de kerk meer greep kreeg op het dagelijks doen en laten, onder andere door het verplicht stellen van de jaarlijkse oorbiecht in 1215 en in het algemeen door de voortgaande institutionalisering van het christendom. Anderzijds zou een oorzaak te vinden zijn in de vele bedreigingen waaraan grote groepen mensen in de veertiende eeuw blootstonden (voedseltekorten, oorlogen, de pest) en in de groeiende sociale mobiliteit vanaf die tijd. De kerkelijke regie van de vrees zou een houvast te midden van de onzekerheid hebben geboden. De christelijke aandachtspunten wezen tevens de weg om het ongrijpbare object van de angst, eenmaal benoemd, te vermijden: de hel als angstwekkend hiernamaals zou hem bespaard blijven, die zichzelf zorgvuldig onderzocht op dagelijkse zonden, doodzonden of de intentie daartoe, en de bespeurde zonden geregeld uitsprak. Aan de biechtvaders de taak de zonden te kwalificeren, te wegen, de bijbehorende boete op te leggen, en zo tijdelijk verlichting te brengen. De verbreiding van theologische voorstellingen vond ondersteuning in de ontwikkeling van de prentkunst en boekdrukkunst in de vijftiende eeuw: uniforme beelden en uitdrukkingen bereikten zo steeds meer mensen

Wat van deze, wel zeer kort samengevatte verklaring ook zij, het materiaal dat Delumeau aanvoert om het toenemend schuld bewustzijn in Europa te illustreren is zonder meer overweldigend. Zelf suggereerde hij aan het begin van zijn traject dat zijn historiografie van angst en zonde vervolgd zou worden met een historische beschrijving van het zoeken en vinden van heil.³⁷ Ik denk dat een geschiedenis van de zonde of het schuldgevoel eigenlijk niet l0s van die der heilsvoorstellingen geschreven zou moeten worden. Worden schuldsymboliek en heilssymboliek uit elkaar gehaald, dan moeten bij de verklaring van een en ander factoren ontbreken of in hun oorzakelijk verband dooreen worden gehaald. Dit blijkt ook uit de wijze waarop Delumeau de mythe van het aards paradijs aanwijst als *oorsprong* van het systeem der wereldverachting:

‘De wereld is een “tranendal”’: dat was de meest verspreide overtuiging van de geestelijk leiders van het Westen sinds de woestijnvaders tot en met de angelsaksische puriteinen. Het vertoog van de kerk is dus overwegend pessimistisch geweest van het begin tot het einde van de bestudeerde periode. Bovendien wilde de ideologie van de wereldverachting algemeen zijn en trok zij het geheel van de menselijke lotgevallen op deze aarde in twijfel (..) Als de verschillende componenten van het vertoog over de “wereldverachting” een samenhangend geheel hebben gevormd – de samenhang van het pessimisme –, is dat omdat aan de wortel ervan het geloof in een mythe lag. De mythe van een gouden eeuw, in de christelijke wereld “aards paradijs” genoemd: het Eden waar Adam en Eva leefden als “engelen”³⁸

Mij lijkt echter dat het geloof in een aards paradijs veeleer *onderdeel is* van het (mythisch) zelf- en wereldbeeld, waarvan óók het schuldgevoel, de *contemptus mundi* en de heilsvoorstellingen deel uitmaken. Al deze onderdelen spelen in ieder geval, op specifieke wijze en in een bepaalde wisselwerking, een rol in het imaginair scenario³⁹ dat ik zou willen samenvatten onder de noemer onschuldphantasie

ONSCHULDFANTASIEËN

Onder een onschuldphantasie zal ik verstaan – kort en formeel samengevat – een schijnbaar eenvoudige voorstelling van vol-doening gevende harmonie, waarvan de werking, het voldoe-ning geven, berust op een complex van gevoelens en voorstel-lingen, met name op meer of minder benoembare schuldgevoe-lens. Deze schuldgevoelens worden verlicht door middel van de enscenering, in fantasie of in werkelijkheid, van praktijken van boetedoening; door de geensceneerde boetedoening wordt het onlustgevoel tijdelijk opgelost, en een gevoel van voldoening (in de dubbele zin van het woord: van genoegdoening en tevreden-heid) bewerkt. In het beeld van voldoening gevende harmonie (‘heil’) spiegelt zich dus ook een verlangen naar *onschuld* naar het nog niet, of niet meer schuldig zijn. In christelijke teksten wordt dit vaak uitgedrukt in de evangelische zinsnede dat we weer moeten worden als kinderen om het Rijk der hemelen bin-nen te gaan.⁴⁰ Moderne filosofen gewagen wel van een tweede onschuld, die buitengewoon geruststellend zou zijn. Al deze stat-en van onschuld, zelfs de ‘natuurlijke’ onschuld waarvoor

Nietzsche zoveel woorden nodig heeft, kunnen niet dan met de grootste ontzeggingen bereikt worden

Persoonlijke onschuldphantasieën kunnen, als voldoening gevende voorstelling, het subject in kwestie tegenwicht bieden voor de vele kwetsuren en lasten die hij of zij in het leven te (ver)dragen heeft. Ze zijn als fantasie ook wel tegen een stootje bestand. Problematische gevolgen kan de fantasie krijgen, wanneer de betreffende persoon de voorgespiegelde harmonie al te gedreven poogt te vinden in of aan concrete objecten van de buitenwereld, en dan op voor hem onbegrijpelijke wijze zijn scenario doorkruist ziet. Het zal hem of haar extra inspanningen kosten om het geruststellend visioen van harmonie te handhaven of te herstellen. Die inspanningen kunnen zich bijvoorbeeld uiten in toegenomen offerzin, schijnbaar redeloze gedrevenheid, onverdraagzaamheid of moralisme, alle geactiveerd teneinde de bedreigde droom overeind te houden.

Deze mechanismen kunnen iemands leven behoorlijk ingewikkeld maken, zowel voor hemzelf als voor zijn medemensen. Nog lastiger wordt het als een groep van mensen met een gemeenschappelijke (voor allen afzonderlijk herkenbare) onschuldphantasie zich gedwongen voelt het gekoesterd visioen tegen de buitenwereld te verdedigen. 'Het verlangen om de goede verstandhouding onder de mensen te bevorderen en om de tegenstellingen te verzoenen', zo constateert A. Vergote in een van zijn godsdienstpsychologische studies, 'werkt heimwee in de hand naar een hemels Jerusalem op aarde. Men miskent dan al gauw de dynamische conflictprocessen die de drijfkracht van de geschiedenis zijn. De gewoonte om elk agressief gedrag schuldig te verklaren, zoals wij die in een vorig hoofdstuk hebben beschreven, vindt haar inspiratiebron zeker ook wel in dat verlangen. En veel religieus gepraat over naastenliefde, vooral over offervaardige liefde, verraadt dat men affectief niet opgewassen is tegen de harde confrontaties, die onvermijdelijk optreden vanwege de tegengestelde levensorientaties en belangensferen. Als het hechtingsverlangen stuit op deze dwingende omstandigheden en op de daaruit voortvloeiende frustraties, slaat het gemakkelijk om in depressieve en argwanende gegriefdheid.'⁴¹

We bewegen ons met dit citaat al in de richting van een psychoanalytisch verklaringsmodel (waar Vergote een vurig maar genuanceerd voorstander van is). Met het oog op het complex van gevoelens en voorstellingen dat ik onschuldphantasie wil noemen, zouden enkele opmerkingen in bovenstaand citaat naar

mijn idee nader bijstelling of uitwerking vragen. Zoals Delumeau mijns inziens 'het geloof in de mythe van het aards paradijs' óverschatte door het een plaats te geven aan de *wortel* van het zondebesef – in plaats van beide, paradijsgeloof en zondebesef, te beschouwen als onderdeel van een zelfde mythisch antwoord –, zo lijkt me Vergote het 'heimwee naar een hemels Jerusalem' te onderschatten door het, althans in dit citaat, te omschrijven als *gevolg* van het verlangen naar harmonie en eensgezindheid.

Het gevoel een paradijs verloren te hebben speelt naar mijn idee een belangrijke rol in onschuldphantasieën. Hoe dit gevoel in de persoonlijke voorgeschiedenis van mensen ontstaan kan zijn, wil ik hieronder toelichten. Ik zal daarbij steunen op bestaande psychoanalytische studies.

Naast de psychische achtergrond van het verloren-paradijsgevoel is ook de genese van het schuldgevoel van belang om de dynamiek van onschuldphantasieën te begrijpen. Vergote heeft het in bovenstaand citaat over 'de gewoonte om elk agressief gedrag schuldig te verklaren', die 'haar inspiratiebron zeker ook wel in dat verlangen' (naar eensgezindheid) zou vinden. De schuldig-verklaringen waar het mij om te doen is, zijn voor een belangrijk deel gericht aan het eigen adres. Zij zijn dat echter niet spontaan, noch blijven zij daartoe beperkt. Ook Vergote laat dit overigens in eerdere hoofdstukken van zijn aangehaalde studie zien.

Om de mogelijke achtergrond van paradijsverlangen, schuldgevoel en – als erfgenaam daarvan – heilssymboliek te schetsen, sluit ik aan bij onderscheidingen en benamingen in dezen, voorgesteld door degene die het psychoanalytisch raamwerk optrok: Sigmund Freud. Waar deze onderscheidingen en begrippen door anderen werden aangevuld op een wijze die naar mijn indruk het complex waar het mij om gaat verheldert, zal ik naar deze andere auteurs verwijzen. Ik zal hier echter zeker geen compleet overzicht van auteurs of discussies geven. Sommige auteurs komen slechts indirect of in noten aan de orde. Soms maak ik impliciet keuzen, door deze auteur te volgen in plaats van gene. In het algemeen is het mijn streven geweest detaillistische discussies en begrippen die slechts van belang zijn voor de behandeling in de kuur te vermijden. Ik beperk mij tot een uiteenzetting van de processen die mijns inziens werkzaam zijn *op* en *achter* het toneel van de onschuldphantasie, en probeer die processen zo eenvoudig mogelijk weer te geven. De schets die ik nu

geef is slechts bedoeld als inleiding op mijn feitelijke studie: nadere lezing van het werk van twee afzonderlijke vrouwen. Ik hoop dat die feitelijke lezingen door deze voorzet beter gevolgd kunnen worden – ofschoon ik evenzeer hoop dat de teksten zoveel mogelijk voor zichzelf spreken, en niet ik voor hen. Ik zal ook pas in de slotbeschouwing uitdrukkelijk terugkomen op hetgeen hier kort aangereikt wordt.

Om de psychische achtergrond van het scenario der onschuld-fantasie te schetsen, houd ik de mythische drieslag van paradijs (-verlangen), schuld/boetedoening en verlossend heil aan. In de theologie komt deze drieslag tot uitdrukking in het traditionele onderscheid tussen (oorspronkelijke) scheppingsorde, orde van de 'val', en heilsorde die in Christus aangebroken is.

Ik ben zeker niet de eerste die deze heilshistorische driedeling vertaalt naar ontwikkelingen op het toneel van de individuele psyche.⁴² Ook de aangehaalde studie van Vergote is uitdrukkelijk gewijd aan de lotgevallen van, achtereenvolgens, schuldgevoel en (heils)verlangens als voornaamste psychische drijfveren in de religie. Een recensent van het boek merkte op dat het eigenlijk meer voor de hand had gelegen als Vergote éérs de genese en ontwikkeling der vroegste verlangens, en pas daarna de schuldthematiek besproken had, Vergote doet dit andersom.⁴³ Het geweten en de schuldgevoelens komen immers tot ontwikkeling op basis van die eerste verlangens, die steeds meer botsen met de buitenwereld. Ook de heilssymboliek put weer uit die archaische bron, zij het dat de gelovigen het water terdege gezuiverd hebben.

In de loop van mijn kenschets van de processen die werken op en achter⁴⁴ het toneel van de onschuldphantasie ga ik in op mogelijke geslachtsspecifieke factoren in die processen, en op de bewerking van een en ander in een samenhangend systeem van voorstellingen, een fantasie.

PARADIJS

In de psychoanalytische literatuur heeft men de laatste decennia steeds meer aandacht voor de vroegste ontwikkeling van kinderen. Dit in aanvulling op Freud, wiens aandacht vooral uitging naar de psychische lotgevallen van het kind omstreeks het derde

tot vijfde levensjaar, ten tijde van wat Freud het Oedipuscomplex noemde. In die oedipale fase zou onder andere het Boven-ik, de gewetensfunctie van het kind gevormd worden, als neerslag van de verhouding tot de eerste grote idolen: de ouders.

Freuds kenschets van de oedipale verhouding en van de wijze waarop die neerslag in zijn werk zou gaan, is aangevuld door anderen. Ten tijde van het Oedipuscomplex vindt de verinnerlijking van ouderlijke verboden en voorbeelden wellicht een voorlopig hoogtepunt, in zoverre ze werkelijk een plaats krijgen te midden van de innerlijke drijfveren van het kind. Maar aan die ontwikkeling van de gewetensfunctie gaat een geschiedenis vooraf, die ook meer licht werpt op de ontwikkeling van het geweten of Boven-ik zelf. Het zijn vooral vrouwelijke analytici geweest (Melanie Klein, Jeanne Lampl-de Groot en anderen) die al vroeg gewezen hebben op die archaische voorgeschiedenis van het Boven-ik. Zij richtten de aandacht op de fase waarin het kind zich nog nauwelijks onderscheiden voelt van de buitenwereld, innerlijke en uiterlijke objecten ineenvloeien, en de lichamelijke gewaarwordingen van het kind op velerlei wijze onontwarbaar verbonden zijn met de ervaringen opgedaan aan de moeder (in het bijzonder aan haar lichaam). Wanneer men zoals psychoanalytisch georiënteerde theologen wel doen de oedipale fase vergelijkt met de *zondeval*, als de overgang naar een zelfstandig bestaan onder het opzicht van goed en kwaad, waarin het geslachtsverschil relevant wordt en aanvaard moet worden, dan zou de eerste zogeheten symbiotische verhouding tot de moeder beschouwd kunnen worden als het verloren paradijs. Freud zelf sprak in verband met die eerste fase en mogelijke restanten ervan in de latere (religieuze) ontwikkeling wel van 'oceanisch gevoel'. Hij ontleende de term aan een vriend, de schrijver Romain Rolland, die in dat oceanisch gevoel de oorsprong van de religie wilde zien; een opvatting die Freud niet deelde (Freud beschouwde de latere verhouding tot de geïdealiseerde vader als oorsprong van de religie).⁴⁵

Ik zal de mogelijke betekenis van die eerste fase als factor in de genese van onschuldphantasieën vooral uiteenzetten aan de hand van werk van Jeanne Lampl-de Groot. Bij de exploratie van wat volgt hebben ook inzichten van Julia Kristeva voor mij een rol gespeeld, die ik hier evenwel niet zal bespreken.⁴⁶ Kristeva zelf borduurt in haar verkenning van (de betrekking tot) het moederlichaam door op aanzetten van anderen, onder andere van Freud, Klein, Balint en Lacan. Melanie Klein was zeker een

van de eersten die de vroegste positieve en negatieve verhouding van het kind tot de moeder in kaart bracht. Ook op haar werk ga ik echter niet expliciet in. De onderscheidingen en begrippen die zij introduceerde zijn naar mijn idee dusdanig fijnmazig, dat ze moeilijk toegepast kunnen worden buiten de context van de analytische behandeling of de observatie van levende, reagerende kinderen.

Zoals ik hierboven opmerkte achtte Freud zelf de betekenis van deze fase voor de totstandkoming van de religieuze 'illusie' vrij gering. Hij zag de religie vooral als verbeelding van de *Wet*, van het geweten en de oedipale afhankelijkheid.⁴⁷ Wellicht onder invloed van zijn joodse achtergrond kende hij de hoofdrol op het toneel van de religieuze verbeelding toe aan de *schuld*. Verlossing van die schuld, respectievelijk verlangen naar onschuld, lijken bij hem te ressorteren onder de passiviteit en het falend realiteitsbesef die hij conceptueel in verband bracht met de vrouwelijkheid.⁴⁸

In het citaat van Lampl-de Groot dat ik in het begin van deze inleiding aanhaalde viel al een begrip, dat een belangrijke plaats heeft in Lampl-de Groots kenschetsen van de eerste levensfase: het begrip almachtsfantasie. Ze licht het begrip onder andere toe in het genoemd artikel, 'Superego, Ego Ideal and Masochistic Fantasies' (uit 1963), en in een voorafgaand artikel, 'Ego Ideal and Superego' (uit 1962). De belangrijkste bijdrage van deze artikelen aan de psychoanalytische theorie bestaat in het aanbrengen van een duidelijk onderscheid tussen Ik-Ideaal en Boven-ik, althans wat hun genese betreft, en in het traceren van hun ontstaansgeschiedenis tot ver vóór de zogeheten oedipale fase. Het begrip almachtsfantasie speelt een rol in Lampl-de Groots schets van de ontwikkeling van het Ik-Ideaal, en vervolgens in haar analyse van masochistische fantasieën.

Het Ik-Ideaal ziet Lampl-de Groot in beginsel als produkt van (deels fantasmatische) wensvervulling. Naarmate het kind gaandeweg steeds meer gefrustreerd wordt in zijn behoeften en wensen, krijgt de fantasmatische wensvervulling een belangrijke en relatief zelfstandige rol bij de totstandkoming en handhaving van een positief zelfgevoel. Het Ik-Ideaal gaat, in freudiaanse termen, deel uitmaken van het psychisch apparaat. Freud zag in zijn tweede model van het psychisch apparaat (waarin dit laatste verdeeld wordt in *Es*, *Ik* en *Boven-ik*)⁴⁹ het Ik-Ideaal als onderdeel of functie van het Boven-ik. Volgens Lampl-de Groot grijp-

pen Ik-Ideaal en Boven-ik op den duur zeker ineen, zij meent echter dat beide een onderscheiden ontstaansgeschiedenis hebben. Aansluitend bij de termen waarin ik eerder mijn thematiek uiteenzette zou men kunnen zeggen dat het Ik-Ideaal veeleer gevoed wordt door 'paradijselijke' sensaties en het verlangen daarnaar, terwijl het Boven-ik ontstaat als neerslag van de momenten waarin de vanzelfsprekende harmonie verbroken wordt – voorboden van de 'zondeval'.

Zoals ook in het paradijs al een verbod gold voor bepaalde vruchten (de overtreding van het verbod leidde tot de verdrijving uit de Tuin), zo wordt ook de vroegste symbiotische verhouding tot de moeder al gescandeerd door ontzeggingen en frustraties, voortvloeiend uit het feit dat de moeder niet altijd aanwezig is, de honger niet steeds meteen gestild wordt, en pijn, bijvoorbeeld van het tandjes krijgen, vaak niet kan worden weggenomen. In navolging van Freud veronderstelt Lampl-de Groot dat het kind compensatie vindt voor deze frustraties en heftige innerlijke spanning die er het gevolg van is, door zijn toevlucht te nemen tot een soort 'hallucinatorische wensvervulling'.¹⁰ De hallucinatorische wensvervulling in de primair-narcistische fase (als innerlijke gewaarwordingen en uiterlijke objecten niet of nauwelijks onderscheiden worden) vormt de basis voor de 'almachtsfantasieën', die de gevoelens van onlust en de feitelijke machteloosheid enigszins verlichten. Zijn deze fantasieën in eerste instantie veeleer hallucinerende projecties van de bevredigende objecten die als deel van het eigen innerlijk worden opgevat, in tweede instantie hechten zij zich aan objecten van de buitenwereld die ook steeds meer als zodanig onderscheiden worden. Hier wachten het kind nog meer desillusies, want het is ten aanzien van die buitenwereld heel wat minder almachtig dan het zich fantaseert. Naarmate het kind zich gaandeweg meer bewust wordt van die onmacht en van het onderscheid tussen binnenwereld en buitenwereld (tussen sensaties en uiterlijke objecten), kent het de fantasmatische almacht toe aan de objecten die over hem de meeste macht hebben en waaraan het zich het meest hecht: de ouders. Omdat het kind zich nog maar zeer gedeeltelijk en gebrekkig onderscheidt van de ouders kan het zo, als deel van hen, blijven delen in de hen toegekende almacht.

De aldus geïdealiseerde ouders zullen het kind echter ook geleidelijk teleurstellen, zowel wat betreft de aanspraken die het kind voelt als gevolg van zijn gehechtheid aan hen, als wat be-

treft de hen toegekende almacht. De geidealiseerde beelden blijven evenwel bewaard als richtsnoeren bij de identiteitsvorming: 'als ik zó word, kan ik wat zij doen, word ik wat zij zijn'. Die grotendeels onbewuste functie wordt het Ik-Ideaal genoemd. Als erfgenaam van de hallucinatorische wensvervulling blijft het Ik-Ideaal de generator van veelbelovende droombeelden. Het 'Ik' (als het ware het actiecentrum waar driften en wensen, ideaalbeelden en eisen van de buitenwereld tot een zekere overeenstemming worden gebracht) wordt door het Ik-Ideaal blijvend opgeroepen tot méér (meer dan het behaalde, wankel en voor de verlangens deels frustrerende evenwicht).

SCHULD EN BOFTE

Ziet Lampl-de Groot het Ik-Ideaal dus als 'instantie van wensvervulling'¹¹, het Boven-ik ziet zij vooral als produkt van *onplezierige gevoelens*, voortgebracht door beperkingen van buitenaf. Voornaamste erflaters ervan zijn de (grotendeels onbewust overgebrachte houdingen en geboden van de) ouders, welke verinnerlijkt worden teneinde aan de verwachtingen van de ouders te voldoen en hun liefde te behouden. Het Boven-ik wordt zo vooral een *beperkende* instantie. Het zal duidelijk zijn dat beide functies vrijwel vanaf hun ontstaan ineengrijpen. Naar Lampl-de Groots overtuiging kan het echter in de analyse vruchtbaar zijn beide te onderscheiden.

Als de inhoud van het Ik-Ideaal samengevat kan worden als 'ik ben als mijn ouders (dat wil zeggen, in fantasie: almachtig)', luidt de inhoud van het Boven-ik: 'ik moet leven naar mijn ouders geboden, en mezelf straffen zoals zij mij straffen wanneer ik in gebreke blijf (dat wil zeggen, in fantasie: ik moet gehoorzaam zijn om de liefde van de ouders te behouden)'.¹² In de latere ontwikkeling zullen hoge idealen zelf vaak ervaren worden als geboden met een dwingend karakter: om ze te bereiken zal het Ik zich veel beperkingen of zelfs offers getroosten.

De laatste zin kan ook als samenvatting gelden van een tweede artikel van Lampl-de Groot dat ik kort wil presenteren: 'Superego, Ego Ideal and Masochistic Fantasies', waaruit het citaat in het begin van deze inleiding afkomstig was. Aan de hand van dat begincitaat is goed te illustreren wat Lampl-de Groot, ook in het licht van het voorafgaande, verstaat onder masochistische fantasieën. Zij gebruikt het begrip masochisme

hier in het verlengde van Freuds opvatting van het *moreel* masochisme, als aanduiding voor een onbewust zoeken van lijden dat dient ter bestraffing bij een gevoel in gebreke te blijven. Vervulling van de *Strafbedurfnis* betekent voor het subject (hier in de letterlijke zin van het woord) dat de spanning tussen Ik en Boven-ik tijdelijk wordt opgeheven, de ouderlijke verwachtingen ingelost, het droombeeld tijdelijk 'gehaald'. Zo'n verlichting van de innerlijke spanning hier: verlichting van het onbewust schuldgevoel door lijden en ongemak als verdiend loon te aanvaarden, ja op te zoeken – geeft een groot gevoel van bevrediging, rust en trots, van *voldoening*.

Masochistisch gedrag of masochistische fantasieën komen echter niet slechts tegemoet aan de strafbehoefte, dat wil zeggen aan het onbewust gevoel in gebreke te blijven ten opzichte van de verinnerlijkte eisen en verwachtingen. Ook de almachtsfantasieën die in het Ik-Ideaal hun neerslag vonden, zijn hier in het geding.¹³ In de masochistische fantasieën die Lampl-de Groot beschrijft gaat de bevrediging in het slachtoffer-zijn gepaard met regressieve gevoelens van almacht: 'De patient heeft het gevoel een uniek, verheven persoon te zijn, een uitzondering, superieur ten opzichte van zijn medemensen, een martelaar. Deze voorstellingen schenken hem narcistische voldoening. Het is een van de idealen van de patient geworden om bestraffing en lijden te ervaren; zijn oorspronkelijk ideaal machtig en groot te zijn is gedeformeerd in het ideaal meelijdend en groot te zijn – groot in martelaarschap. Het strenge Boven-ik heeft inmiddels het Ik-Ideaal beïnvloed en een vervorming van de inhouden ervan veroorzaakt'.¹⁴ De narcistische krenking die bestaat in de erkenning van eigen machteloosheid, kan worden voorkomen door het machteloos-zijn zelf om te vormen tot heldendom: tot heroisch martelaarschap.

'...EN ZIJ ONTDEKTE DAT ZE NAAKT WAREN'¹⁵ –

GESLACHTSSPECIFIEKE TOEGANG TOT DE WET

Bij *vrouwen* zouden, volgens Lampl-de Groot, dergelijke regressieve – ofschoon mede door de druk der gewetensfunctie ontwikkelde – almachtsfantasieën vooral voorkomen bij degenen die lijden onder een krachtig 'mannelijkheidscomplex'¹⁶, dat wil zeggen: die idealen hebben voor de verwezenlijking waarvan men in de desbetreffende tijd beter toegerust leek met een mannelijk lichaam. Hoe komt een meisje aan zo een mannelijkheidscomplex?

Om te beginnen moeten we ons afvragen wat de ontwikkelingsfase die in bijbelse termen aangeduid kan worden als het 'ontdekken van de naaktheid' (theologisch het 'verlies van de onschuld' genoemd) voor gevolgen heeft voor degenen die daarmee het *geslachtsverschil* ontdekken. We zeggen waarschijnlijk niet te veel als we veronderstellen dat de geleidelijke ontdekking en erkenning van het geslachtsverschil een van de zwaardere aanslagen vormt op eerdere almachtsfantasieën van het kind, meer concreet op de geslachtsneutrale voorstelling 'alles' te zijn.

De identificaties en idealen onder het opzicht waarvan een kind vanaf ongeveer het derde levensjaar zijn geslachtelijkheid ontdekt en (positief of negatief) gaat waarderen, zijn van groot belang voor de ontwikkeling van zijn of haar latere culturele geslachtsidentiteit. Die identificaties en idealen ontleent het vooral aan de ouders of andere nabije verzorgers. De fase waarin het geslachtsverschil van belang wordt noemde Freud de oedipale fase, omdat hij veronderstelde dat ieder jongetje, als in de Oedipus-mythe, zijn moeder wilde bezitten. Dat verlangen ligt in beginsel in het verlengde van de eerdere hechting aan de moeder. Het is het verlangen 'alles' voor de moeder te zijn, zoals zij alles voor het kind betekent. Als zodanig kent ook het meisje dit verlangen. Wanneer de jongen en het meisje zich langzaam bewust worden van hun geslacht en dat van hun ouders (voor het kwetsbaar en nog gebrekkig realiteitsbesef geen gemakkelijke opgave) krijgt de als lustvol en bijzonder ervaren penis voor het jongetje een grote betekenis, meende Freud.

Het verlangen van het kind om de belangrijkste voor zijn moeder te zijn wordt meestal doorkruist. Het jongetje zou zich nu voorstellen dat zijn vader, van hetzelfde geslacht als hij maar in alle opzichten groter, wél ten deel valt wat hijzelf niet krijgt en niet mag. Hij bewondert zijn vader, maar ervaart hem tegelijkertijd als sta-in-de-weg. De agressie die hij daarom jegens de vader voelt, slaat via de (juist in dit proces steeds pregnanter tot ontwikkeling komende) functie die hiervoor het Boven-ik genoemd is, terug op hemzelf: de agressie die hij jegens de vader voelt zou wel eens, uitgaande van de vader, hemzelf kunnen treffen, en wel juist in dat sinds kort zo hooggeschatte orgaan: de penis. Niet alleen deze 'castratieangst' zou de jongen weerhouden in zijn aanspraken jegens de moeder en agressie jegens de vader, maar ook zijn grote bewondering voor de vader. In de normale ontwikkeling krijgt de glans en macht waarmee de vader¹⁷ omhuld is een belangrijke plaats in het Ik-Ideaal van het jongetje. Het

moet dan wel van zijn totale aanspraken afzien, maar later, als het groot is, zal het ook kunnen en mogen wat de vader kan. In die 'normale' afwikkeling van zijn Oedipuscomplex zullen Ik-Ideaal en geweten van het jongetje in belangrijke mate gekleurd worden door zijn verhouding tot de vader, terwijl de omvattende maar verstoorde betrekking tot de moeder hem met name in zijn liefdesleven blijft vergezellen. In dit proces kunnen overigens tal van complicaties optreden, maar het is hier niet de plaats om daarop in te gaan.

De ontwikkeling van het meisje in die zogenaamde oedipale fase is heel wat ingewikkelder. Zoals uit de korte schets hierboven bleek, zou het jongetje zijn grootse aanspraken jegens de moeder onder andere opgeven vanwege zijn 'castratieangst': vanwege de angst getroffen te worden in het orgaan dat hem zoveel lust verschaft, en dat bovendien het uiterlijk bewijs vormt dat hij later zal delen in vaders macht. Het meisje hoeft een dergelijke castratie niet te vrezen, maar mist ook de beloften voor later die aan het bezit van een penis verbonden kunnen worden. Net als bij het jongetje zijn ook haar aanspraken in eerste instantie uitgegaan naar de moeder, en zijn die gefrustreerd omdat moeder vaak geen tijd of aandacht heeft, en omdat de aanspraken grenzeloos zijn. In tijden en culturen waarin zoontjes door de moeder hoger geschat worden dan dochters, liefdesbetuigingen van de laatsten als misplaatst worden ervaren, of dochters van begin af aan als kleine moedertjes worden opgevat, zullen de noodzakelijke – frustraties voor meisjes ook groter zijn geweest dan voor jongetjes. Freud veronderstelde nu dat het ontdekken van het geslachtsverschil, *in casu* het ontdekken, door het meisje, dat zij niet zo'n bijzonder orgaan heeft, voor haar de deur van haar al zo vaak gefrustreerde liefde voor de moeder dicht doet: zij zou zich om die reden wenden tot de vader, om in de schaduw van zijn macht iets terug te vinden van wat zij eerder bij de moeder zocht (bevrediging, 'almacht'), maar daar niet meer verwacht te vinden. Zij zou deze wending tot de vader dus maken op basis van teleurstelling en de agressieve gevoelens jegens de moeder die daar het gevolg van waren; de positieve gevoelens die zij ook voor de moeder heeft (vanwaar anders de aanspraken) worden voor een groot deel op de vader overgedragen. In deze positie nu is voor haar niet de vader, maar juist haar vroegere idool, de moeder, haar rivale geworden. Als meisje (ontdekkend dat de moeder en zij van hetzelfde geslacht zijn) zullen ook de houdingen en idealen die haar eerder door de

moeder zijn aangereikt een rol gaan spelen in haar verlangen de vader te behagen.

Die opdracht de vader te behagen teneinde bij hem de verloren droom te hervinden, is geen eenvoudige. Zij vergt met name dat de agressieve (ondernemende en heerszuchtige) neigingen gemodelleerd worden, omdat het meisje vreest of merkt dat het uiten daarvan de liefde van de vader in de weg staat. Ook de agressieve gevoelens jegens de moeder, met wie het inmiddels zo'n complexe verhouding (van identificatie en rivaliteit) heeft, worden zoveel mogelijk verborgen of bewerkt uit angst voor liefdesverlies of uit angst dat de agressie, die geprojecteerd wordt op de moeder, zich tegen de eigen persoon zal keren.

De veronderstelling van Freud (en van latere, met name ook vrouwelijke analytici) is nu, dat de agressieve neigingen van het meisje meer dan bij de jongen op zichzelf gericht worden, via de bemiddeling van Ik-Ideaal en geweten en de culturele geboden die daarin zijn opgeslagen.⁵⁸ In de recentere psychoanalytische literatuur gaat men er bovendien van uit – en dit in tegenstelling tot Freud – dat de gewetensfunctie van het meisje relatief vroeg tot ontwikkeling komt en, onder de indruk van archaische ideaalbeelden, omvattend en streng is.⁵⁹ Die vroege internalisering van ideaalbeelden en verboden en daarmee samenhangende ombuiging van de agressie zouden verband houden met de sterke binding van het meisje aan de moeder. Zowel de houding van de moeder tegenover het meisje (die haar dochter vaak te weinig stimuleert tot zelfstandigheid, of eigen onvervulde verwachtingen op haar projecteert) als de ontdekking, door het meisje, dat zij hetzelfde geslacht heeft als haar moeder (waardoor zij minder houvast heeft bij haar pogingen tot losmaking) brengen voor het meisje specifieke angsten en conflicten met zich mee; met name de angst in de moeder te verdwijnen of – in de fantasmatiek eigen aan het orale stadium – door haar te worden verzwolgen. De primitieve agressieve afweer die door deze angst wordt opgeroepen (door Kristeva *abjectie* genoemd)⁶⁰ zou, door diezelfde binding en vrees voor verlies van het essentiële liefdesobject, al vroeg en in sterke mate verdrongen worden. Dat wil zeggen: op het eigen innerlijk en de 'gevaarlijke' strevingen gericht, middels voorafschaduwingen van het Boven-ik. De haat zou zo één van de meest verzwegen drijfveren in de vrouwelijke gevoelshuishouding worden.⁶¹

In het *mannelijkheidscomplex* nu (om op dat begrip terug te ko-

men) zou het meisje zich niet slechts tot de vader wenden om hem te behagen - dat wil zeggen: om te pogen, middels de verworven liefthalligheid, hem te doen voorzien in haar gemis , maar zou zij zich actief identificeren met de vader en de door hem gerepresenteerde ideaalbeelden. Vervulling van haar gemis zal zij dan niet zozeer zoeken in het behagen van (representanten van) de vader, maar in pogingen te voldoen aan de verwachtingen die het beeld van de vader heeft ingeprent in ideaalfunctie en geweten.

Deze beelden en de nadere invulling ervan door latere bewonderde figuren - dragen mede het stempel van heersende culturele verhoudingen en symbolen. Gedragingen of fantasieën die in een bepaalde tijd gezien zouden worden als gevolg van een vaderlijke identificatie of mannelijkheidscomplex bij een meisje (bijvoorbeeld zelfstandig willen zijn), kunnen in een andere tijd of cultuur van meisjes juist verwacht worden.

GROOT IN ONDERWERPING

De verhouding tussen vaderlijke en moederlijke identificeringspool in het geweten zal bij het meisje dikwijls complexer zijn dan bij het jongetje, en potentieel tot innerlijke conflicten leiden. Het jongetje reguleert zijn haat/liefde-verhouding tot de ouderlijke instanties over het algemeen door zich met de vader te identificeren. Zijn liefde voor de moeder draagt minder het karakter van een identificatie; hij zal zelf geen moeder worden (maar haar kunnen zoeken in zijn geliefden). Het meisje moet zich ook op de vader richten om zich van de moeder los te maken en te delen in het fallisch vermogen en de Wet, die door de vader gerepresenteerd worden. Maar tegelijkertijd blijft ze aan de moeder gebonden middels ambivalente, archaische identificaties. Als de moeder later haar rivale wordt en de agressie meer en meer bewerkt moet worden, krijgen deze identificaties ook een belangrijke plaats als verbodsinstantie in het geweten. De stem van haar geweten zal zo makkelijk dubbelzinnige of zelfs tegenstrijdige geluiden te horen geven, wat betekent dat het voor haar ook relatief moeilijk is om aan die complexe (vaderlijke, moederlijke) stemmen te voldoen; dat het, met andere woorden, niet gemakkelijk zal zijn van haar meerstemmige schuldgevoelens verlost te worden.

De spanning tussen Ik en Boven-ik (zoals Freud de dynamiek van dergelijke schuldgevoelens voorstelde in zijn tweede topiek) kon tot voor kort voor vrouwen ook daarom zwaar

wegen, omdat zij sterk beperkt werden in de keuze van objecten en trajecten in de buitenwereld, waaraan en waarin zij haar idealen tijdelijk konden realiseren, in feite kwam vrijwel alleen het moederschap hiervoor in aanmerking. Freud veronderstelde⁶² dat die beperkte keus van uitwendige bevredigende objecten of levensdoelen bijdroeg aan de regressie van sommige vrouwen naar een meer archaisch, imaginair zelfgenoegzaam behagen in zichzelf. De narcistische winst die een dergelijke regressie naar vroegere almachtsgevoelens met zich meebrengt kan, zolang ze niet te zeer verstoord wordt door de realiteit,⁶³ veel bevrediging opleveren.

Lampl-de Groot trof regressieve almachtsfantasieën juist aan bij vrouwen met een mannelijkheidscomplex, dat wil zeggen bij vrouwen die haar idealen buiten de traditioneel voor haar gebaande paden zochten te realiseren. Ze verklaart deze bevinding, zij het impliciet, als ze verderop in hetzelfde artikel drie factoren noemt die het ontstaan van almachtsfantasieën en *primitive 'grand martyr' ideals*⁶⁴ (niet speciaal bij vrouwen) bevorderen. Als factoren die het ontstaan van dergelijke martelaarsidealën bevorderen noemt ze in de eerste plaats de persoonlijkheid en houdingen van de ouders en andere geidealiseerde figuren, in de tweede plaats de eigen drifthuishouding, het vermogen tot sublimeren en de persoonlijke talenten, die in wisselwerking met elkaar bijdragen aan het vermogen tot *uitwendige* (niet slechts fantasmatische) realisatie van wensbeelden. In, in de derde plaats, de (on)mogelijkheden die door de omgeving geboden worden voor de uitwendige realisatie van persoonlijke wensbeelden.

Vrouwen nu die buiten de gebaande paden traden vonden waarschijnlijk niet alleen die omgeving, maar ook zichzelf (de tegenstrijdige voorbeelden en idealen die ze verinnerlijkten, mogelijk ook haar gebrekkige voorbereiding op sublimatie) als obstakel op haar weg. Almachtsfantasieën konden de grenzen waar zij op stuitten wellicht minder scherp doen lijken of tijdelijk onzichtbaar maken. Het gevoel een groot martelaar te zijn kan bovendien getaboëiseerde agressieve wensen en fantasieën 'verontschuldigen'. De martelaar krijgt de agressie over zich heen (is onderworpen aan, letterlijk *subject* van de agressie⁶⁵), maar blijft zelf onschuldig.

In de christelijke traditie betekent heil of verlossing⁶⁶ losmaking van de banden der erfzonde en verlossing uit alle ongerechtigheid en beperkingen die door de zondeval zijn teweeggebracht. De drie grote meesters der achterdocht⁶⁷ die de negentiende eeuw voortbracht, Marx, Nietzsche en Freud, hebben ieder op zijn manier het wensvervullend en de werkelijkheid omhullend karakter van de christelijke heilssymboliek in het licht gesteld. Tegenwoordig wordt in de godsdienstpsychologie het omhullend en wensvervullend karakter van de religie wel toegegeven; maar de vragen gaan verder. De kwestie is niet zozeer meer dat religieuze symbolen omhullen of vervullen, de vraag is hoe dit in zijn werk gaat. Men gaat daarbij uit van de veronderstelling, of beter gezegd de constatering, dat mensen niet leven kunnen zonder verbeelding en dat hun werkelijkheid zich nooit 'naakt', maar altijd symbolisch geladen aan hen voordoet. De vraag van de godsdienstpsychologen wordt dan of concrete religieuze symbolen en fantasieën mensen goed doen of niet – zowel in de wijze waarop ze met zichzelf leven, als wat betreft hun genietbaarheid voor anderen.⁶⁸

Ik vind die vragen niet onbelangrijk, vandaar dat ik ze noem vóór ik overga tot een korte kenschets van het begrip fantasie in de psychoanalyse en, meer specifiek, van het mogelijk verlossend karakter van onschuldphantasieën. Psychoanalytische begrippen, losgemaakt uit de context van de kuur en van de concrete belevingswereld van mensen, doen nogal rationalistisch aan, alsof verondersteld wordt dat mensen zonder illusies zouden kunnen leven, of al hun verdringingen zouden kunnen en moeten naspeuren. Dergelijk speurwerk wordt (in de kuur) alleen ondernomen waar mensen zichzelf echt in de weg zitten.

Wat mijn eigen onderwerp betreft, onschuldphantasieën, denk ik dat *bepaalde* verschijningsvormen ervan onder sommige omstandigheden inderdaad blokkerend of verlamrend kunnen werken.⁶⁹ Maar ik wil op die veronderstelling hier, vóór de bespreking van het materiaal, niet in zijn algemeenheid ingaan. Juist een dergelijke veronderstelling vraagt de toets van concrete gevallen.

Fantasieën⁷⁰ werden door Freud gezien als produkt van deels onbewuste, deels bewuste wensen. Onbewuste wensen, geent op de vroegste ervaringen van volheid en bevrediging, zouden het

scenario van de fantasie als het ware vanuit de coulissen in gang zetten; maar mensen hebben zelf ook meer of minder doelgericht de hand in hun fantasieën. Ook die bewuste modellering (de keus voor deze voorstelling in plaats van gene, dit script in plaats van een ander) wordt uiteindelijk echter bewogen vanuit de meer onbewuste wensen en de bewerking ervan middels geïnternaliseerde verboden en afweermechanismen.⁷¹

De fantasie maakt dat de getaboëiseerde wensen langs de omweg van de verbeelding toch aan hun trekken kunnen komen. Niet alleen de vroegste gehechtheden en daarvan afgeleide verlangens, maar ook de lotgevallen van afweer en agressie die er direct mee verbonden zijn bevolken dan ook, passend verkleed, het toneel van de fantasie.

Ik neem hier nu mijn eerdere werkdefinitie van onschuldfantasieën op, om deze in verband te brengen met de voorafgaande paragrafen.

Een onschuldfantasie omschreef ik eerder als een schijnbaar eenvoudige voorstelling van voldoening gevende harmonie, waarvan de werking (het voldoening geven) berust op een complex van gevoelens en voorstellingen; met name op meer of minder benoembare schuldgevoelens. Deze schuldgevoelens worden verlicht middels de encenering, in fantasie of in werkelijkheid, van praktijken van boetedoening; door de geënceneerde boetedoening wordt het onlustgevoel tijdelijk opgelost, en een gevoel van voldoening (in de dubbele zin van het woord: van genoegdoening en tevredenheid) bewerkt. Ik veronderstelde in die eerdere werkdefinitie dat zich zo in het beeld van voldoening gevende harmonie ('heil') ook een verlangen naar *onschuld* spiegelde: naar het nog niet, of niet meer schuldig zijn.

Het verlossend, voldoening gevend karakter van dergelijke fantasieën die naar inhoud sterk kunnen variëren, zoals we zullen zien – berust op de elementen die naar voren komen in de dubbele betekenis van het woord voldoening: op het bewerken van genoegdoening en tevredenheid.

De *tevredenheid* bestaat in een gevoel van volheid en harmonie dat de vroegste ervaringen van bevrediging te binnen brengt, of in het tevredenstellen van de glansvolle erfgenamen daarvan, de ingelijfde ouderlijke verwachtingen. In het laatste geval vloeit de harmonie voort uit het voldoen aan het verlangen te zijn of te doen als de bewonderde, 'almachtige' oervoorbeelden. De tevredenheid die appeleert aan archaische gevoelens van

volheid zal meestal door meer directe, zintuigelijker ervaringen worden opgeroepen dan de tevredenheid die bestaat in het samenvallen met de ingelijfde verwachtingen en voorbeelden, in het laatste geval is meer sublimeringsarbeid vereist. In beide gevallen echter moet waarschijnlijk ook een oplossing gevonden worden voor de agressieve, ontbindende strevingen die het subject in zichzelf verdeeld houden, in het eerste geval voor de primitieve afweer die door Kristeva abjectie genoemd wordt (die 'staat van onzekerheid tussen het subject en het object die aan het bewustzijn verschijnt als abject, staat van onzekerheid met betrekking tot de *identiteit* van het *zelf* en de *ander*')⁷², in het tweede geval voor de agressie die via de geïnternaliseerde verbodsinstanties op het eigen Ik gericht is het 'knagen' van het geweten, of de minder benoembare, maar niet minder zware last van onbewuste schuldgevoelens.

Het scenario van de onschuldphantasie zal voorstellingen en eventueel praktijken bevatten die *genoegdoening* verschaffen voor de primitieve agressie en de schuldgevoelens die daar erfgenaam van zijn (en die door de verdrongen agressie als het ware permanent gevoed worden)⁷³. Martelaarsfantasieën zoals Lampl de Groot ze blootlegde bieden waarschijnlijk bij uitstek een dergelijke genoegdoening, het fantaseren over bloed en wonden evenzeer als de almachtsidee net als Christus groot lijden te verdragen, en in verbeelding dus niet schuldig te zijn aan de agressie, maar te boeten *voor* en *door* de agressie van anderen. Op de mogelijke betekenis en werking van dergelijke voorstellingen ga ik gedetailleerder in na de presentatie van mijn materiaal.

ONSCHEIDFANTASIEËN ALS OPLOSSING VOOR TIEGENSTRIJDIG VERLANGENS?

'De almachtsfantasie een God te zijn werd gegoten in de vorm van de fantasie een *lydende* God te zijn, een gekruisigde martelaar, groot zowel qua macht als in martelaarschap', constateerde Lampl de Groot in verband met de ziekenhuisfantasie van een patiënte. Het lijden dat de figuranten in de fantasie werd toebedacht, werd als het ware goedgeemaakt door het verheven en verhevgd lijden van de hoofdpersoon zelf. Haar Lijden had de macht dat van anderen (dat wat de anderen toebedacht werd) op te heffen. De vrouw bij wie Lampl-de Groot deze fantasie aantrof was een – volgens Lampl-de Groot getalenteerd – kunstenaar. Haar verlangen en overtuiging anderen te kunnen helpen waren zo groot, dat zij haar werk als kunstenaar opgaf om

verpleegster te worden. Maar, aldus Lampl-de Groot, 'natuurlijk kon het almachtsaspect van de fantasie niet gerealiseerd worden, en dit veroorzaakte een voortdurende teleurstelling. Na een jaar verpleging zag ze haar vergissing in, gaf het ziekenhuiswerk op en keerde terug naar haar kunstzinnig beroep.'⁷⁴

Welk beroep de vrouw precies uitoefende en hoe succesvol ze was, vermeldt Lampl-de Groot niet. Wanneer we afgaan op levensbeschrijvingen van kunstenaressen uit de betreffende tijd (Lampl-de Groot ontleende het voorbeeld aan een eerder artikel van haarzelf uit 1927) is het misschien niet zo verwonderlijk dat een vrouw uit haar midden althans tijdelijk geloofde meer vol-doening te vinden in de verpleging. Voor de meeste kunstenaressen, zelfs voor degenen wier werk erkenning vond, golden de eerder genoemde obstakels bij het realiseren van haar idealen buiten de voor vrouwen gebaande paden. Zij vonden niet alleen haar omgeving maar ook zichzelf, eigen tegenstrijdige verlangens, als obstakel op haar weg.⁷⁵ In fantasieën of gedragingen waarin een verheven zorg voor anderen centraal staat (door Baumer wel 'geestelijk moederschap' genoemd) konden wellicht die tegenstrijdige verlangens schijnbaar verenigd worden: almachtsfantasieën en angst voor liefdesverlies, agressie en schuldgevoel, 'vaderlijke' en 'moederlijke' identificaties.

Maar ik wil hier niet te zeer speculeren over specifieke psychische vrouwen-problemen of vrouwen-oplossingen in het algemeen, en evenmin suggereren dat onschuldphantasieën alleen bij vrouwen kunnen voorkomen. Deze inleiding is slechts bedoeld als introductie op mijn lezing van Aijt Bake's en Gertrud Baumers werk. Laat ik het speculeren over ambivalenties van vrouwen dus inwisselen voor die lezing. Hopelijk spreken de gekozen teksten genoeg voor zichzelf. Ze spreken in ieder geval alléén voor zichzelf, niet voor andere vrouwen.

Aijt Bake en Gertrud Baumer hadden allebei het gevoel dat ze met een uitdrukking van Baumer 'tussen twee wetten' leefden; maar die wetten verschilden nogal. Juist om de persoonlijke tweestrijd van de verschillende vrouwen tot zijn recht te laten komen, begin ik steeds met een schets van de culturele achtergrond van haar leven en werk. Pas tegen die achtergrond kunnen de betekenis en eigenheid van haar denkbeelden goed uitkomen.

DEEL I *Alijt Bake*

Achtergrond en levensloop van Alijt Bake (1415-1455)

EEN LIJDENSWEG²

‘Al was ick in groot gheselschap, soo wiert ick somtijts ghetrocken van binnen op de Passie ende doodt ons liefs Heeren te dincken, al hadde ick oock aen den dans gheghaen, of met ander idelheijt becommert gheweest.’

Over de jeugd en achtergrond van Alijt Bake weten we jammer genoeg niet meer dan wat uit deze herinnering naar voren komt. Alijt tekende de herinnering op in het tweede deel van de autobiografie die ze op zesendertigjarige leeftijd schreef. Ze was toen al priorin van het klooster Galilea te Gent. Het eerste deel van haar autobiografie, waarin zij haar geestelijke ontwikkeling tot aan haar kloosterintrede beschreef, is vermoedelijk verloren gegaan.

Uit de herinnering spreken waarschijnlijk niet alleen haar gevoel al jong uitzonderlijk te zijn geweest en haar voorliefde voor het overwegen van Christus' lijden, maar ook haar trouwdheid met de levensbeschrijvingen van vrouwen die haar in dezen voorgingen. Van Catharina van Siena bijvoorbeeld, met wie Alijt Bake bekend was,² werden ook dergelijke jeugdherinneringen overgeleverd.

Om onafgebroken in het lijden van Christus verdiept te kunnen zijn had Alijt aanvankelijk, vóór ze postuleerde in het klooster Galilea te Gent, graag recluse willen worden. Ze woonde in die tijd in Utrecht, waar destijds vier reclusen waren.³ Met een van deze reclusen was Alijt goed bevriend.⁴ Een leven als de laatste, ‘in eenicheden en aermoede’, had haar ‘oock wel aenghestaen’. Zij stelde zich voor dat ze als recluse immer ongestoord met Maria Magdalena aan de voet van Christus' kruis had kunnen liggen, verzonken in diens passie.⁶ Hoe beeldend Alijt zich die passie voorstelde blijkt onder andere uit een lange passage in haar *Boecxken vander Passien*:⁷

‘(..) doen Christus op den berch quam met groeter pinen sweetende water ende bloet, doen soe waert hem dat cruce wreedelike af ghenomen. Ende hi waert al naect ontleet als hi geboren was, ende neder gheleit op dat hout des crucen. Daer waert hi wreedelike uut gerect ende ghespannen. Ten eersten soe waert sijn een hant aen ghenaghelt met enen plompen nagele. Daer nae soe namen si sijn ander hant ende bonden daer aen een coerde aen ende recten die alsoe met groeter pinen uut, tot op dat gaet⁸ des crucen, alsoe dat alle sijn senuwe ende sijn aderen stonden ghespannen als een snaer opter herpen. Dat sijn scouderblader stonden van een gesceiden, soe verre datmen wel een ghecante hant tusschen soude hebben ghesteken. Doen namen si sijn ghebenedide voete ende recten die nederwert tot op dat gaet. Daer soe leiden si den enen voet op den anderen ende sloegen daer doer enen groten nagel met alre ondencliker pinen. Ende als si dit al hadden ghedaen soe trocken si desen nagel weder uut, dat hem alte groete pijn was. Ende doen soe namen si enen anderen nagel, die veel meerder was, ende dien sloegen si ander werven daer dore met veel slagen.’⁹ Enzovoort.

Een dergelijke overweging van Christus’ lijden stond in dienst van de navolging ervan. Door geestelijk en lichamelijk versterven moest men even naakt en bebloed als Christus worden. Alijt Bake vergeleek de geestelijke naaktheid die door lijden en onthechting bereikt werd met de naaktheid van het pasgeboren kind: ‘Bestu met Christo op den berch ghecome, met alle dinen cruyskens alsoe voer gheseit is, siet soe moetstu met hem hier al naect ontleet werden. Jae, also naect als du van dijnre moeder gheboren waert. Hoe was dat? Dat was naect ende bloet van buten ende simpel, puer ende onnoesel van binnen.’¹⁰ Door extreme onthechting zouden deze naaktheid en onnozelheid weer herwonnen worden, en zou men met Christus hoog aan (hetzelfde) kruis geheven worden:

‘Och, hoe salich is die mensche die aldus naect ende bebloet uutgerect is aen den cruce der gelatentheit, ende hanget hier aen gespannen ende genagelt met desen drie naghelen, hoghe in die locht met Christus aen sijns selfs cruce. Daer hi aen hanget vore, ende die mensche achter’,¹¹ ‘ende hanget aldus verheven tusschen den hemel ende der eerden (...), bespot ende confuys’¹² voer alle creatueren in hem selven.’¹³

Oorspronkelijk stelde Alijt zich dus voor dat zij juist als recluse onafgebroken in Christus’ lijden verdiept zou kunnen zijn. La-



O Meester
der salpe-
heyt die also ge-
nadelicalso goe-
dertierijc v sel-
ne altoes bene-
ten hebt totten
armē crāche sie-
len haer laten
sienē quellinge
af te nemen ge-
sont te maken.

hoe rechte wredelich heeft v'plaat naect
doen bynden aen een herde colomme. eff
lijt alre genadichste heer sonder eenighe
bermherticheyt also jeer ghegheseld dat
niet heils aen v heylige lychaem en bleef
dit iāmer en moecht der boester begherte
niet ocladen si hebben v sachtmoedige co-
minen onrechtlike ned geset an ghedaen toe-
mer cōlossen een purper cleet in v hant
gelet een rpet tot ocladenisse

kerpper eff bloster mythachtich in bi ende
begier wt alle mijnre herten dat v godli-
ke wil in mi gheschpe nu ende ewelich
sonder eynde Amen.



Wte terte tijt
eē deuote āmer-
ke vā blinē tot
ihri hoe hi ādē
crux genagelt
wout myedic eff
galle gelauer.
O bloster des
menselijhe ge-
slachtes gebēd
de ioh gods gp

Wt wt groter minnen gecomen in dit dal
der cranen v volch te opstieren te troo-
sten te verlossen wt haren lasten mer linc
heer gp sijt beertic oitāge iāerlic oclmaet
verwoipen ghehaet ende metten boeten
ongerechtigten gerehent **O** goedertieren
ghil doe gi d'waer crux gebrocht hadt



‘Bestu met Christo op den berch ghecomen, met alle dinen cruyskens alsoe voer gheseit is, siet soe moetstu met hem hier al naect ontleet werden. Jae, also naect als du van dijnre moeder gheborn waert.’

Houtsneden uit het passieboekje en een verzamelbandje van Suster Bertken, uitgegeven door Jan Seversz te Leiden in 1518. De eerste afbeelding werd door Seversz in de twee boekjes van Suster Bertken drie keer gebruikt. Een tiental jaren eerder diende het plaatje al als illustratie in de *Legende van Katherina van der Seyn*; de geknielde non stelde oorspronkelijk dus Catharina van Siena voor.

ter, als ze eenmaal in het klooster is, heeft ze nog minstens eenmaal een hevige aanvechting om terug te gaan naar Utrecht, waar het leven in een kluis haar zo getrokken had. Waarschijnlijk hadden deze aanvechting en haar idealisering van het leven in de kluis ook te maken met haar ervaringen in het klooster op dat moment. De zusters en de Mater daar stelden, zoals we nog nader zullen zien, de extreme lijdensdevotie van de jonge novice niet erg op prijs. Bepaalde oefeningen waarin Alijt het lijden van Christus letterlijk aan zichzelf voltrok (door zich nagels in de handen te duwen, zich hard op de grond te laten vallen en dergelijke meer) deed zij slechts als de anderen haar niet zagen, en de roodgehuilde ogen en verzuchtingen die het gevolg waren van haar aldus opgewekt medelijden met Christus moest ze zorgvuldig voor de anderen verbergen, om niet uitgelachen of zelfs berispt te worden. Zou ze als recluse hebben geleefd, ingemetseld in een kluis,¹⁴ dan had ze natuurlijk geen rekening hoeven houden met medezusters of een Mater. Toch moeten we ons het leven van de recluse ook weer niet al te eenzaam en onzichtbaar voorstellen. Omdat de kluizen gebouwd werden aan een kerkmuur (opdat de recluse de missen kon volgen) en omdat de pleinen rond belangrijke kerken gebruikt werden voor allerlei openbare activiteiten, woonde de recluse in feite aan een van de drukste punten der stad. Voor haar levensonderhoud was zij meestal ook op giften van de stadsbewoners aangewezen, en de laatsten mochten haar raadplegen in geestelijke zaken. Dat zij zich hier niet altijd toe beperkten en graag gebruik maakten van de immer beschikbare raadvrouwe, blijkt uit de vermaningen aan een kluizenares die zijn overgeleverd van Geert Grote (1340-1384), voortrekker van de religieuze hervormingsbeweging waarin ook Alijt Bake staat (en waarover later meer). Geert Grote had blijkbaar contacten met deze recluse, en waarschuwt haar in zijn brief uitdrukkelijk niet te luisteren naar alle kletspraat en roddel van de mensen; 'sunderlinghen zuldi die vrouwen schelden, die quaet segghen over hoere mannen'. Ook maande hij haar na vijf uur 's avonds geen mensen meer te woord te staan, teneinde rustig en 'ingekeerd' de nacht in te kunnen gaan.¹⁵

Een dergelijk uitzonderlijk, maar zeker niet geheel afgezonderd leven trok Alijt dus erg aan. Het bleek uiteindelijk echter niet haar weg te zijn. Juist de vriendin die zelf recluse was en die haar blijkbaar goed kende ('die mij al mijn tribulatiën vercondichde ende voorseijde'), raadde haar aan naar het klooster in Gent te gaan.¹⁶ Het klooster Galilea te Gent was kort tevoren

gesticht door Jan Eggaert, een vooraanstaand man in het graafschap Holland. Mogelijk kende Alijt Bake¹⁷ (of de recluse) deze Jan Eggaert, het ligt immers niet erg voor de hand om vanuit Utrecht in Gent te postuleren.¹⁸

Het leven van Alijt Bake, zoveel mag duidelijk zijn, stond in het teken van het lijden van Christus. Zelfs haar medezusters vonden de lijdensdevotie van de jonge novice vaak te ver gaan. Dat is opmerkelijk, omdat in de *Moderne Devotie*, de religieuze hervormingsbeweging waar het klooster Galilea uit voortkwam en tegen de achtergrond waarvan ook Alijt Bake geplaatst moet worden, de lijdende Christus in het middelpunt van aller aandacht stond. Voor Alijt Bake zal het lijden de weg bij uitstek worden waarlangs de mystieke opgang zich voltrekt.

Onder *mystiek* versta ik in dit verband de ervaring verenigd te worden met, of opgenomen te worden in een 'sacrale' werkelijkheid, een werkelijkheid die het individu te boven of te buiten gaat. In het christendom wordt deze werkelijkheid meestal voorgesteld als een persoonlijke God, in de mystieke tradities waarop Alijt Bake steunt ook als een onpersoonlijk, 'afgrondelijk Niet', een ongeschapen Licht of de Oorsprong. Zoals we zullen zien stonden deze tradities echter op een aantal punten onder verdenking van ketterij. In de *Moderne Devotie* en met name voor Alijt Bake vormde de vereenzelviging met de lijdende mens Christus een weg om – via het lijden en de onthechting – herenigd te worden met het goddelijk Wezen, op een wijze die de kerkelijke orthodoxie niet al te zeer te buiten ging.

De mystieke ervaring, ervaring van hereniging met God of met een anderszins benoemde Oorsprong, is volgens het getuigenis van vrijwel alle westerse mystici tijdelijk en voorbijgaand. De mystieke literatuur gaat slechts voor een klein deel over de ervaring van vereniging zelf, en grotendeels over de wegen of stadia die eraan voorafgaan. Alleen de eerste van deze wegen of stadia (vaak zijn het er drie, ook wel zeven; bij Alijt Bake vier, naar de vier einden van het kruishout) worden naar de ervaring van de mystieken op eigen kracht – gesteund door de genade – afgelegd, door zichzelf te vormen middels boetedoening en ascese. De laatste trap of trappen, de zogenaamde 'overvorming' door God en de feitelijke vereniging, worden ervaren als initiatief van God uit.

Het verloop van haar mystieke weg zette Alijt Bake uiteen in verschillende geschriften, met name in *De vier kruiswegen* en in

haar autobiografie. In het *Boecxken vander passien* en haar *Kloosteronderrichtingen* gaat ze vooral in op het hoe en waarom van de onthechting. Ze besteedt veel aandacht aan alle mogelijke 'temptaties' en obstakels die de voortgang hinderen, vooral aan dreigende hoogmoed en aan de verleiding om te keren als het verloop van de weg en het doel van de reis in duister gehuld zijn.

Natuurlijk zijn Alijts mystieke weg en de beschreven temptaties niet slechts het produkt van persoonsgebonden omstandigheden en voorstellingen, hoe particulier ze ons misschien ook voorkomen. Om haar te kunnen volgen op haar weg, inclusief verlokkende zijwegen en dwaalwegen, moet haar horizon enigszins vertrouwd zijn. In de volgende paragrafen ga ik daarom eerst in op de achtergrond waartegen Alijt Bake en haar kruismystiek geplaatst moeten worden.

RELIGIEUZE VROUWENBEWEGING

Leven en werk van Alijt Bake kunnen gesitueerd worden tegen de achtergrond van wat wel de religieuze vrouwenbeweging van de late middeleeuwen is genoemd.¹⁹

Traditioneel kende de kerk in de middeleeuwen twee, of eigenlijk drie gewaardeerde levensstaten voor de vrouw: het klooster, het huwelijk en het weduwschap. Het kloosterleven (dat het hoogst in aanzien stond) was vrijwel alleen toegankelijk voor adellijke vrouwen.

Tegen het eind van de elfde eeuw ontstonden in het noorden van Frankrijk en in de zuidelijke Nederlanden groepjes religieuze mannen en vrouwen die, in navolging van rondtrekkende predikers als Robert van Arbrissel, hun leven in dienst van God wilden stellen, maar die zich niet konden of wilden binden aan de kloosterlijke leefwijze – en dus ook niet de officiële geloften van kuisheid, armoede en gehoorzaamheid aflegden. De beweging trok veel vrouwen. Een deel van haar werd spoedig weer in nieuwe kloosters opgenomen, of vormde zelf nieuwe kloosters onder druk van de centrale kerkleiding. Rond het einde van de twaalfde eeuw echter leefde het enthousiasme voor de *via media* (zoals deze religieus geïnspireerde leefvorm tussen die der kloosterlingen en gewone leken in wel genoemd wordt)²⁰ weer op. De opleving bleek niet van voorbijgaande aard. Vooral in het Rijnland en in het bisdom Luik groepeerden zich vele vrouwen. Zij gingen dikwijls in huizen samenwonen, en worden vanaf eind

twaaftde, begin dertiende eeuw steeds vaker 'begijn' genoemd ²¹ In de dertiende eeuw resulteerde deze beweging in de stichting van tal van begijnenhuizen en -hoven, ²² en een groot aantal nieuwe 'tweede orden' (vrouwenafdelingen bij bestaande orden voor mannen): bij al oudere orden die de regel van Benedictus of Augustinus volgden, bij de premonstratenzers en cisterciënzers die in de twaaftde eeuw ontstonden en een grote bloei doormaakten, of bij de in de dertiende eeuw opgerichte bedelorden der franciscanen en dominicanen.

Over de achtergronden van deze religieuze vrouwenbeweging is veel gespeculeerd. Om te beginnen maakt ze deel uit van de religieuze hervormingsbewegingen van de twaaftde en dertiende eeuw, die het veruiterlijkt en 'onchristelijk' karakter van de officiële kerk kritiseerden onder verwijzing naar het evangelisch ideaal van de armoede. Enkele historici verklaarden de aantrekkingskracht der religieuze vrouwengroeperingen vooral uit sociaal-economische gronden: ²³ de kloosters en begijnhoven zouden hulpbehoevende vrouwen een redelijke bestaanswijze verzekerd hebben. De evangelische armoede waartoe zij zich bekenden zou dan niet alleen een ideaal, maar bittere noodzaak zijn geweest. De meeste historici echter stellen op grond van de levensbeschrijvingen van de vrouwen en andere gegevens, dat zeker niet alleen arme vrouwen zich bij een dergelijk leven aansloten. Zij menen dat juist relatief veel vrouwen uit de adel en het nieuwe, stedelijk patriciaat aan de oorsprongen der religieuze vrouwenbeweging te vinden zijn. ²⁴ Vrouwen zonder eigen middelen konden zowel in de begijnhoven als in de kloosters ²⁵ ook moeilijk terecht. Zij konden hoogstens een plaats als dienstbode of als lekezuster voor de huishouding vinden; anderen waren aangewezen op het onzekere bestaan der rondtrekkende begijnen. Deze laatsten vond men vooral in Duitsland. Zij werden door de Kerk al spoedig verboden, vanwege de ketterse opvattingen die men onder haar vermoedde

Terwijl de pauselijke curie middels verschillende bullen en brieven probeerde de religieuze vrouwengemeenschappen zoveel mogelijk in te sluiten in de erkende orden (door onder andere te verbieden zich 'op eigen houtje' te richten naar de kloostergeloften) ²⁶, en de vrouwen zelf vaak actief om aansluiting bij de bestaande orden verzochten om aan de betutteling van de plaatselijke geestelijkheid of aan regelrechte kettervervolgning te ontkomen, verzetten de mannelijke ordeleden zich heftig tegen der-

gelijke aansluitingen. Deze brachten namelijk een behoorlijke taakverzwaring voor de mannelijke ordeleden met zich mee; te meer daar de kerk sinds de gregoriaanse hervormingen en als reactie op het grote aantal vrouwen dat zich groepeerde, veel nadruk legde op de kloosterdiscipline en op het onderhouden van het slot voor vrouwen. De positie van de priorin in de nieuwe tweede orden²⁷ werd, vergeleken met die van de abdis in de oudere contemplatieve orden, ook relatief afhankelijker. Mannelijke ordeleden kregen de strikte verantwoordelijkheid voor de supervisie over en de geestelijke leiding van hun vrouwelijke ordeleden. En aangezien de religieuze vrouwen het aantal mannelijke religieuzen verre overtroffen, vreesden de mannen overspoeld te worden door de verantwoordelijkheid voor de vrouwen, en zo afgehouden te worden van hun eigenlijke taken.

Het verzet van de orden had aanvankelijk enig succes, maar vanaf de tweede helft van de dertiende eeuw wist de curie de meeste orden toch te verplichten tot toelating van en zorg voor de vrouwengemeenschappen. De middelen van bestaan van deze nieuwe gemeenschappen waren vaak uiterst karig, omdat ze niet zo'n hoge inkoopsom vroegen. Om de gemeenschap van middelen van bestaan te voorzien, moesten de vrouwen nogal eens de straat op: om haar spinsel, weefsel of naaldwerk te verhandelen, zieken te verzorgen, bij overledenen te waken, of in het ergste geval te bedelen. Wilden deze gemeenschappen echter toetreden tot een orde, dan moesten zij zich op de eerste plaats verplichten het pauselijk slot (*clausuur*) te onderhouden, dat in de loop van de dertiende eeuw weer strenger werd vastgelegd voor vrouwelijke religieuzen. Voor het oncontroleerbare in- en uitlopen wilden de mannelijke ordeleden zich niet verantwoordelijk weten.²⁸ In 1298 kreeg deze ontwikkeling haar beslag in de pauselijke bul *Periculosa* van Bonifatius VIII: het onderhouden van de plechtige geloften en van het slot werden opnieuw benadrukt als voorwaarden om erkenning te krijgen als religieuze.²⁹ Deze bepalingen hadden natuurlijk gevolgen voor de infrastructuur van de vrouwenkloosters.³⁰

Niet alle vrouwen konden of wilden tot deze strak gereglementeerde kloosters toetreden. Naast de vrouwenkloosters namen in de dertiende eeuw ook de begijnhuizen sterk in aantal toe. In de Nederlanden ontwikkelden zich hele begijnhoven – angstvallig in het oog gehouden door de plaatselijke clerus, pauselijke en bisschoppelijke inquisiteurs, door de stadsmagistraat (vanwege de opeenhoping van goederen ‘in de dode hand’) en

vertegenwoordigers van de plaatselijke nijverheid ³¹ De laatsten gingen de begijnhoven en vrouwenkloosters met hun goedkope arbeidskrachten en vrijstelling van bepaalde belastingen meer en meer als geduchte concurrenten beschouwen, met name op het gebied der spinnerij en weverij Begijnen voorzagen – in tegenstelling tot kloosterzusters – individueel in haar levensonderhoud Ook de huizen waar ze in woonden moesten ze gewoonlijk zelf kopen of laten bouwen

Recentelijk worden door historici verschillende mogelijke oorzaken genoemd voor de toename der begijnen en voor de opkomst en bloei der religieuze vrouwenbeweging in het algemeen demografische gegevens (een vrouwenoverschot op bepaalde leeftijden, ³² als gevolg van oorlogen, kruistochten en de grotere vatbaarheid van mannen voor ziekten), erfrechtelijke bepalingen die vrouwen het sluiten van een huwelijk, i c het meekrijgen van de benodigde bruidsschat konden bemoeilijken, ³³ en maatschappelijke factoren als de opkomst der steden en daarmee samenhangende verschuivingen in de samenlevingspatronen, waardoor vrouwen die ongehuwd bleven gestimuleerd werden om naar nieuwe gemeenschappelijke leefvormen te zoeken De begijnenbeweging was een typisch stedelijk verschijnsel

BEGIJNENMYSTIEK

Zowel onder de begijnen als in vrouwenkloosters ontwikkelde zich een intensief religieus leven Vrouwen als Beatrijs van Nazareth, Hadewijch, Mechtild van Maagdenburg, Marguerite Porete en vele anderen ³⁴ staan aan de oorsprong van de opvallende opbloei der Vlaamse en Rijnlandse mystiek in de late middel eeuwen Zij oefenden vaak aantoonbaar veel invloed uit op de biechtvaders die over haar waren aangesteld of op geestelijk schrijvers die anderszins met haar of haar werk kennis maakten Een aantal van deze mannen, zoals de Duitse dominicanen Eckhart, Tauler en Suso, de Vlaamse mysticus Jan van Ruusbroec en de Straatsburger '*Gottesfreund*' Rulman Merswin, schreven preken of tractaten die op hun beurt bij de moderne devoten weer tot de meest geliefde lectuur behoorden ³⁵

De begijnen, die zich nogal eens onttrokken aan de vereiste supervisie (door parochiegeestelijken), werden door de kerk herhaaldelijk verdacht van heterodoxie, met name van de

ketterij der Vrije Geest. Ik ga hieronder kort op de 'begijnenmystiek'³⁶ en op die verdenking van vrijgeesterij in De kerkelijke veroordelingen der begijnen hadden tot gevolg dat de latere biechtvaders van de devote zusters haar religieus leven nauwlettend begeleidden, om haar middels statuten en intensieve pastorale arbeid langs de gewraakte denkbeelden te loodsen. Alijt Bake zal zelfs uit haar ambt van priorin ontheven worden, en deze ontheffing had naar alle waarschijnlijkheid veel te maken met het feit dat haar mystiek van 'laten en lijden' op een aantal punten verwantschap vertoont met de veroordeelde denkbeelden der begijnen en de ketterij der Vrije Geest.

Het is enigszins willekeurig een precies begin aan te wijzen van de opvallende opbloei der mystiek in de late middeleeuwen.³⁷ Het werk van Hildegard van Bingen (1098-1179)³⁸ en de levensbeschrijving van Maria van Oignies (circa 1177-1213), opgetekend door haar biechtvader, gelden in ieder geval als beginpunten van respectievelijk de vrouwen- en begijnenmystiek. In Vlaanderen neemt de mystiek al in de eerste helft van de dertiende eeuw een hoge vlucht in het werk van de begijn en grote minne-zangeres Hadewijch en in dat van haar voorgangster, de cistercienserin Beatrijs van Nazareth (circa 1200-1268). Duitsland kende omstreeks diezelfde tijd een vergelijkbare opbloei in het cistercienserinnenklooster³⁹ van Helfta, in het bijzonder bij Mechtild van Maagdenburg, Mechtild van Hackeborn en Gertrud van Helfta.⁴⁰ De eerste van deze drie leefde vóór haar intrede (toen zij al ongeveer zestig jaar oud was) gedurende veertig jaar als begijn in Maagdenburg. Ze schreef een lyrische, weinig systematische autobiografie van haar geestelijk leven, met als prachtige titel *Das fließende Licht der Gottheit*. Dit werk werd – voornamelijk in fragmenten – in verschillende versies overgeleverd. Afgaande op die overlevering werd het graag gelezen in de talrijke veertiende-eeuwse dominicanessenkloosters in het Rijnland.⁴¹

Mechtild van Maagdenburg zal zeker invloed hebben uitgeoefend op haar latere medezusters. De vita van haar naamgenote, de heilige Mechtild van Hackeborn, vond in de vijftiende eeuw in de vrouwenkloosters uit de context der Moderne Devotie een ruime verspreiding.⁴² Ook Alijt Bake kende deze 'St. Machtildis'.⁴³ Niet alleen via de heilige Mechtild, maar ook via het werk van de Rijnlandse Godsvrienden (die we nog nader zullen zien) zal Alijt Bake indirect bekend zijn geweest met de gedachten van Mechtild van Maagdenburg – zoals ze met Hade-

wijch indirect kennis maakte via Ruusbroec. In de mystiek die door Hadewijch en Mechtild van Maagdenburg wordt ingeluid komen verschillende tradities samen. Onder de belangrijkste horen een christelijk exemplarisme van neoplatoonse signatuur – dat met name via Augustinus en de pseudo-Dionysische geschriften in het middeleeuws denken doordrong – en de invloed van zowel wereldlijke als kloosterlijke minnellyriek.⁴⁴

Het christelijk georiënteerd exemplarisme berust op de aanname van een oorspronkelijke en voorbeeldige oerwerkelijkheid, God (ook wel voorgesteld als ongeschapen Licht, als bron, als oergrond of wereldziel). Uit deze Oorsprong is de mens uitgegaan, of, bijbels gepreciseerd (Gen. 1, 26): naar het beeld van deze enige en ongeschapen Schepper is de mens geschapen, en naar deze Oorsprong verlangt hij terug te keren. Het verlangen naar hereniging met de oerbron staat bij Hadewijch en Mechtild van Maagdenburg centraal. Zowel het verlangen zelf als de Oorsprong en het leven uit die Oorsprong worden door de schrijfters aangeduid met het begrip 'minne'. Bij een derde beginn die we nog zullen zien, Marguerite Porete, wordt die minne-dynamiek geheel en al vervlochten met het motief van de onthechting; een motief dat bij de Rijnlandse mystieken en bij de moderne devoten overheersend zal worden.

MINNE

De minnemystiek ontleent haar beeldspraak en stijlfiguren voor een groot deel aan het bijbelse Hooglied. In de twaalfde eeuw schreef de cisterciënser theoloog Bernardus van Clairvaux tijdgenoot en schriftelijk raadsman van Hildegard van Bingen – zesentachtig preken bij evenzoveel verzen van het Hooglied. Hij vatte de verhouding van de geliefden in het Hooglied op als metafoor voor de individuele verhouding tot God. De bruid⁴⁵ werd vergeleken met de *ziel*, die verlangt naar haar Bruidegom, God.

De ziel, of dit nu de ziel van een man of een vrouw was, kreeg zo dus de 'vrouwelijke' positie van de bruid die smacht naar haar geliefde. De commentaren van Bernardus vonden veel weerklank in de mystiek; maar de geschiedenis leert dat zijn beeldspraak vooral voor vrouwen zou gaan leven.⁴⁶ Vrouwen konden zich met de positie van mystieke bruid kennelijk makkelijker vereenzelvigen dan mannen. Temeer daar de plaats van

God als mystiek liefdesobject in de loop van de 13de en 14de eeuw (mede onder invloed van de spiritualiteit der franciscanen)⁴⁷ steeds meer werd ingenomen door Christus. In bij de voorstelling van Christus als bruidegom speelde, meer dan dit bij God het geval is, natuurlijk ook het menselijk, i.c. mannelijk geslacht van de Beminde mee.⁴⁸

Ook vóór Bernardus werd het Hooglied in de christelijke traditie overigens al metaforisch opgevat, en wel als metafoor voor de verhouding tussen Christus en zijn kerk.⁴⁹ Bernardus' bijdrage bestond er dus vooral in, de liefdesthematiek uit het Hooglied weer – in spirituele vorm – te individualiseren, en als zodanig te verbreiden.⁵⁰ Die individualisering van de verhouding tot God vormt ook de meest karakteristieke trek in het type spiritualiteit dat men mystiek noemt.

De tendens tot individualisering – die zich niet alleen uit in de mystiek⁵¹ – moet waarschijnlijk geplaatst worden tegen de achtergrond van de verstedelijking en groeiende sociale mobiliteit in de late middeleeuwen, die op hun beurt samenhangen met de ontwikkeling van handel en nijverheid en de soms nijpende armoede op het platteland. Door de noodzaak zich uit de vertrouwde leefverbanden los te maken en de complexiteit van de nieuwe samenlevingsverbanden – zo veronderstelt bijvoorbeeld een auteur als Norbert Elias⁵² – werden mensen meer op zichzelf teruggewezen. Tegenover de vanzelfsprekendheid van het behoren tot een gemeenschap ontwikkelde zich de interesse voor en gerichtheid op het eigen binnenste.

MARGUERITE PORETE EN DE VEROORDELING DER BEGIJNEN EN BEGARDEN

Juist vanwege deze individuele tendens in de mystiek heeft de kerk altijd wantrouwig gestaan tegenover de meeste uitingsvormen ervan. En dit wantrouwen nam nog toe naarmate mystici ook expliciet de noodzaak van de kerkelijke heilsbemiddeling relativeerden. Dit was bijvoorbeeld het geval bij de Franse begijn Marguerite Porete, die leefde rond de overgang van de dertiende naar de veertiende eeuw. Het geschrift dat Marguerite in conflict met de kerk bracht was geschreven in de volkstaal en droeg als titel: *Le miroir des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'Amour*.⁵³ Na herhaalde voorafgaande

aanvaringen en veroordelingen werd Marguerite in 1310 na een uitvoerig proces – waarin zij weigerde haar denkbeelden te herroepen of zelfs maar te verdedigen – te Parijs in het openbaar verbrand. De motieven voor haar veroordeling kunnen worden toegelicht aan de hand van een begrip uit de titel van haar boek: het begrip ‘tenietgedane ziel’, ook wel ‘vrije ziel’ (*ame franche*) genoemd. Marguerite verstond hieronder een (actief nagestreefde) bewustzijnstoestand, waarin alle voorstellingen, strevingen, wil en verlangen stap voor stap waren afgelegd en de ziel één was geworden met de natuur van de Godheid. De ziel die op deze wijze was tenietgedaan, heette vrij geworden. Zij zou alleen nog leven en handelen uit liefde; en deze staat van volkomenheid – zoals ze ook wel genoemd wordt – zou, eenmaal bereikt, niet van tijdelijke maar van *blijvende* aard zijn. De kerk viel vooral over dat laatste. Verenigd worden met het goddelijk wezen lag voor de kerk al moeilijk, maar was nog acceptabel wanneer deze vereniging bemiddeld werd via de vereniging met de menselijke natuur van Christus, en als duidelijk was dat het slechts om de ziel ging (alleen de ziel immers was volgens de traditionele uitleg van het scheppingsverhaal geschapen naar Gods beeld en gelijkenis). Maar tijdens het aardse leven in een blijvende staat van perfectie geraken was volgens de kerk godsonmogelijk. De mens verkeerde, aldus de orthodoxe traditie, immers in een gevallen staat: sinds Adam en Eva in het paradijs Gods gebod overtraden zou de mens, via overerving, neigen tot kwaad doen. De vloek die door God over de eerste mensen werd uitgesproken, zo leerde de katholieke kerk, was door het leven, sterven en uit de dood opstaan van Christus in principe opgeheven. Weliswaar duurde het aardse tranendal sindsdien onverminderd voort, maar op het einde der tijden zouden degenen die Christus als Verlosser hadden aanvaard ook daadwerkelijk verlost worden en verrijzen in Gods koninkrijk. Een voorwaarde om voor dit laatste in aanmerking te komen was, dat men zich hield aan de heilswegen en heilsbemiddeling die zij, de kerk, de gelovigen aanbood. De kerk, in casu de priesters, zouden immers Christus’ werk op aarde vertegenwoordigen en voortzetten. *Extra Ecclesiam nulla salus*, oftewel: buiten de kerk om kan het heil niet bereikt worden.

Om het samenleven van al die zondige mensen wat in het gareel te houden had de kerk in de loop der tijd een schema van deugden en ondeugden opgesteld. Eerste ondeugd, oorsprong van alle andere, was de hoogmoed, de ondeugd die Adam en

Eva tot opstandigheid jegens God had geleid. Een van de belangrijkste deugden was dus, parallel daaraan, de deemoed. In de kerkelijke praktijk werkte dit deugdenschema en de verwijzing naar hemel en hel vaak als een beheerssysteem. Priesters beriepen zich voor de rechtvaardiging van hun eigen machtspositie op Gods wil en op Christus' vermeende bedoelingen, en hielden uit hoofde daarvan de gelovigen een deugdenschema voor waarin deemoed en gehoorzaamheid om te beginnen: gehoorzaamheid aan de kerk een letterlijk cruciale rol speelden.¹⁴ Het huldigen van andere dan de kerkelijk gesanctioneerde gedachten gold als hoogmoed, en de hoogmoed gold als duivelswerk bij uitstek. Juist de hoogmoed waartoe de duivel Eva aanzette had immers alle ellende op aarde veroorzaakt.

De kerk werd in haar poging te komen tot een moreel monopolie sinds de hoge middeleeuwen overigens dikwijls gesteund door de wereldlijke machthebbers, die baat hadden bij een meer universele hoedster van de zeden, juist waar de regionale territoria en machtsverhoudingen – en daarmee de regionale zedenbewaking – zo in beweging waren

Om naar Marguerite Porete terug te keren: haar leer van de vrije ziel, die *blijvend* zou verkeren in Liefde, en om die reden niet meer zou kunnen zondigen (zich dus ook niet meer aan deugdenleer of sacramenten zou hoeven onderschikken), ging tegen alle kerkelijke regels in. Marguerite was zeker niet de enige die dergelijke ideeën huldigde. Een jaar ná haar terechtstelling werden er op het concilie van Vienne twee decreten aangenomen, gericht tegen de beginnen en begarden: *Cum de quibusdam mulieribus* en *Ad nostrum*.¹⁵ Bij het opstellen van deze decreten waren waarschijnlijk theologen betrokken, die ook bij het proces van Marguerite van Porete adviseerden. Zes van de acht veroordeelde denkbeelden in *Ad nostrum* verwijzen meer of minder woordelijk naar zinsneden uit Marguerites werk.¹⁶ De decreten werden in 1317 afgekondigd, en daarmee van kracht.

In feite ging het bij de ketterij der Vrije Geest (waarvoor de denkbeelden van Marguerite Porete dus in zekere zin model hebben gestaan)¹⁷ niet om één aanwijsbare ketterse groepering, maar om verspreide groepjes en individuen, die vooral hun anti-hierarchische instelling en hun nadruk op de individuele verhouding tot God gemeen hadden. Omdat zij alle nadruk legden op het leven uit minne en daarbij de kerkelijke deugdenleer relativiseerden,¹⁸ verdacht de kerk de ketteren van de Vrije Geest onder

andere van seksuele uitpattingen, dat was blijkbaar het eerste wat de clerus voor ogen kwam bij het idee de deugdenleer los te laten.

In onze streken hebben de begijnen, in ieder geval tussen 1318 en 1330, de uitwerking van deze decreten ondervonden in de vorm van vervolging (1318-1322) en tegenwerking.⁵⁹ Ook nadat de meeste begijnen in onze streken als rechtgelovig gerehabiliteerd waren, bleven plaatselijke clerus en inquisitie extra alert op mogelijk heterodoxe opvattingen en praktijken onder semi-religieuze groeperingen. Om aan verdenkingen (of aan lastige parochiegeestelijken) te ontkomen, sloten veel begijnen zich aan bij een derde orde – meestal die der franciscanen.⁶⁰ Zij kwamen dan voor hun geestelijke leiding onder de verantwoordelijkheid van biechtvaders uit de betreffende orde te vallen. Vooral in Duitsland hadden de begijnen met ernstige tegenwerking en vervolgingen te maken⁶¹ in een tijd, dat de belangstelling van vrouwen voor het religieus leven nog steeds toenam.

ONTHECHTING

Meester Eckhart, wiens naam hier al enkele keren gevallen is, was als vicaris der dominicanen in Straatsburg van dichtbij getuige van de begijnenvervolgingen, die direct na afkondiging van de decreten van Vienne in 1317 aanvingen. Ten tijde van het concilie zelf woonde hij in Parijs, in hetzelfde huis als de inquisiteur (Willem van Parijs) die verantwoordelijk was voor het proces tegen Marguerite Porete. Stellingen uit Marguerite's veroordeelde boek keerden als gezegd in Vienne terug in de stellingen die als ketters veroordeeld werden. Het is dan ook zeer waarschijnlijk dat Eckhart de genese van deze veroordelingen van dichtbij heeft meegemaakt, of er minstens over hoorde. In zijn eigen speculatieve mystiek in de volkstaal lijkt Eckhart het echter voor de begijnen op te nemen, ja lijkt hij zelfs een theologisch verantwoord fundament te zoeken voor de waardevolle, maar verdachte elementen in de begijnenmystiek.⁶² Eckhart zelf had als prediker en biechtvader veel met vrouwen te maken.

Ook Eckhart tracht de voorwaarden voor een terugkeer tot de Oorsprong te formuleren. Daarbij gaat zijn aandacht minder uit naar de ervaring van vereniging zelf, als wel naar die voorwaarden, die bestaan in een zo volledig mogelijke onthechting van al het geschapene. Eckhart noemt een dergelijke ont-

hechting *Abgeschiedenheit* of *Gelassenheit*.⁶³ Door zich los te maken uit de ‘menigvoudigheid’ van het geschapene – en Eckhart verstond hier vooral ook het loslaten van de gehechtheid aan zichzelf onder – zou men, in de diepste grond van de ziel, de Eenheid hervinden die analoog is aan de oorspronkelijke Eenheid, God. Het hervinden van deze Eenheid kon *ervaren* worden als hereniging met het ongeschapen goddelijk wezen. Van een dergelijke hereniging was echter slechts indirect sprake.

De kerk hield een onmiddellijke vereniging met het ongeschapen goddelijk wezen voor ketters, zoals we gezien hebben. Eckhart trachtte de betreffende veroordelingen te omzeilen door een groot aantal subtiële onderscheidingen te introduceren. Toch werd hij, niettegenstaande zijn hoge positie, herhaaldelijk van ketterij beschuldigd. Na zijn dood (in 1327) werden alsnog 28 stellingen uit zijn werk veroordeeld.⁶⁴

Niet alleen Eckhart maar ook zijn twee bekendste leerlingen, de dominicanen Tauler (circa 1300-1361) en Suso (1295-1366), traden vaak op als geestelijk leidsman voor vrouwen, vooral in de bloeiende dominicanessenkloosters van het Rijnland.⁶⁵ Beiden borduren voort op Eckharts aanzetten, zij het dat ze veel voorzichtiger en minder speculatief zijn dan hun leermeester. Tauler is vooral gericht op de dagelijkse praktijk van de geestelijke levenswandel, en legt daarbij alle nadruk op het afleggen van de ‘eigenschap’, de gehechtheid aan zichzelf. Alijt Bake (die een van de belangrijkste bewaard gebleven afschriften van Tauler vervaardigde⁶⁶) zal deze nadruk van hem overnemen en plastisch uitwerken, zoals we zullen zien.

Bij Suso staat de onthechting geheel in dienst van het openstaan voor de Wijsheid; en deze wijsheid, zo heeft hij leren inzien, is Christus. Onthecht stond men open voor Christus’ voorbeeld, en de vereenzelviging met (vooral de lijdende) Christus was de weg waarlangs de vereniging met de Godheid kon geschieden. Suso’s lyrische werken, met name zijn *Honderd artikelen* en *Horologium aeternae sapientiae*⁶⁷, waren bij de moderne devoten zeer geliefd.

Verwant met de begijnen en begarden is ook de beweging der Godsvrienden, die – eveneens in het Rijnland – bloeide rond het midden van de veertiende eeuw en contacten onderhield met Eckharts leerlingen.⁶⁸ De intenties der Godsvrienden zijn te vergelijken met die der moderne devoten, enkele decennia later: zij

keerden zich tegen het verval en de corruptie in kerk en christenheid. De kerk raakte in deze tijd namelijk steeds meer verdeeld in 'hoofd' en 'leden'. Van 1309 tot 1378 zetelden de pausen in Avignon; in de tijd dat de Moderne Devotie opbloeit zal de kerk twee, korte tijd zelfs drie pausen tellen: een in Rome, een in Avignon en vanaf 1409 nog een in Pisa (men noemt deze periode, van 1378 tot 1417, het Westers Schisma). Kerkelijke ambten werden als financieel aantrekkelijke posten verhandeld, en de levenswandel der ambtsdragers was navenant.

De Godsvrienden nu pleitten voor een eenvoudig christelijk leven waarin ieder, leek of priester, zich slechts door zijn houding en levenswandel een 'vriend van God' kon betonen. In het *Buch von den neuen Felsen* van de Straatsburger ex-koopman en bankier Rulman Merswin geschiedt de terugkeer tot de Oorsprong – voorgesteld als het doorlopen van negen velden, die als terrassen tegen een hoge berg aan liggen – voornamelijk via het afleggen van allerlei hardnekkige en vernuftig verscholen vormen van 'eigenschap'. Het boek speelde naar haar eigen zeggen een belangrijke rol in Alijt Bake's geestelijke ontwikkeling.

Eveneens verwant met de Rijnlandse mystiek, maar uiterst bedacht op de ketterse elementen daarin, zijn de Vlaamse mysticus Jan van Ruusbroec en zijn huisgenoot Jan van Leeuwen, de 'goede coc'; met beider werk lijkt Alijt Bake goed bekend.⁶⁹ Ruusbroecs werk is als gezegd ook schatplichtig aan Hadewijchs minnemystiek.⁷⁰ Zo draagt zijn hoofdwerk de titel *Die Chierheit der gheesteliker Brulocht*;⁷¹ het werd door Geert Grote in het Latijn vertaald. Geert Grote kende Ruusbroec ook persoonlijk, en was diep onder de indruk van zijn godsvrucht (al ontbrak het de mysticus naar Grote's oordeel aan de ware vreze Gods).⁷²

Met deze betrekking tussen Ruusbroec en Geert Grote zijn we, eindelijk, in de Moderne Devotie aanbeland.

ONTSTAAN VAN DE MODERNE DEVOTIE

De religieuze beweging die de *Devotio Moderna*⁷³ genoemd wordt, kwam op in het laatste kwart van de veertiende eeuw. De tijd werd getekend door de alomtegenwoordige dreiging van oorlogen, hongersnoden en vooral de pest, die juist in die tijd over Europa kwam. De dood was overal en kon ieder moment toeslaan; men verwachtte het einde der tijden. Het *memento mori*

dat door de tijd werd afgedwongen, wakkerde ook de vrees aan voor de kwellingen die de onvoorbereide zondaar na zijn dood te wachten stonden. Het idee plotseling voor zijn Opperrechter te moeten verschijnen werkte als een schrikbeeld bij scrupuleuze geesten als de devoten. Zij ontwikkelden een tamelijk angstvallige, schuldbewuste spiritualiteit. Door hun nadruk op de zondigheid van de mens en op het voortdurend innerlijk verkeren met God zijn de devoten wel gezien als voorlopers van het protestantisme.⁷⁴ Zeker is dat het type spiritualiteit dat zij vertegenwoordigden in Noordwest-Europa steeds meer zou inburgeren.

De Moderne Devotie was een hervormingsbeweging; zij ontstond als directe reactie op de uiterlijke praktijken en op het machtsmisbruik in de kerk, welke laatste juist in die tijd verscheurd werd door het Westers Schisma. De devoten wilden terug naar de eenvoudige leef- en geloofsvormen van het eerste christendom. Degenen die zich bij hen aansloten gingen aanvankelijk bij elkaar wonen in huizen, zonder tot een kloosterorde toe te treden.

Geert Grote (1340-1384), die als belangrijkste gangmaker van de beweging wordt gezien, kwam uit een patriciersfamilie uit Deventer. Hij studeerde aan verschillende Europese universiteiten, waar hij naar eigen zeggen een nogal losbandig leven leidde. Op tienjarige leeftijd verloor hij beide ouders aan de pest. Voor Grote zelf begon de bekering van zijn praalzuchtige en ambitieuze levenswijze tijdens een ziekte die hij zeker meende niet te zullen overleven. De vrees voor de dood, en met name voor het oordeel Gods dat daarna kwam, was niet alleen voor Geert Grote maar voor vrijwel alle mannelijke devoten een cruciale beweegreden om tot inkeer te komen; de waarschuwing voor de 'vier uitersten' (dood, oordeel, hemel, hel) beweegt hun teksten voort.⁷⁵

In verreweg het bekendste boek dat de Moderne Devotie heeft voortgebracht, *De imitatione Christi*⁷⁶ van Thomas van Kempen, vangt Boek II aan met de bijbelwoorden 'Regnum Dei intra vos est' (naar Lukas 17, 21), wat opgevat werd als: het Koninkrijk Gods is in uw binnenste.⁷⁷ En dat was ook de overtuiging vanwaaruit de devoten hun geestelijk leven opbouwden: ingekeerd en onopvallend poogden zij Christus te volgen. *Innigheid* moest de kern van hun houding zijn. Om deze houding aan te leren ontwikkelden zij gerichte vormen van meditatie en geestelijke oefening,⁷⁸ waarin de visuele verbeelding een centrale

plaats innam. De meeste aandachtspunten hadden betrekking op het lijden van Christus.⁷⁹ Geliefde boeken waren dan ook de middeleeuwse levens van Jezus en commentaren bij het passieverhaal; maar ook bloemlezingen uit die christelijke auteurs in wie men de eigen ernst en voorkeur voor eenvoud en regelmaat herkende.⁸⁰ Men zat graag 'met een boekje in een hoekje'⁸¹, maar waarschuwde geregeld dat het lezen geen doel op zich mocht worden, het moest dienen om zich de juiste levenshouding aan te leren. Voorwaarde voor de verlangde 'innycheit' was een zo volledig mogelijke onthechting van al het aardse: een leven in *Abgeschiedenheit*, zoals Eckhart het noemde. Doel daarvan was bij de devoten echter minder de mystieke vereniging in *dit* leven, als wel het leiden van een leven dat die vereniging in het vooruitzicht stelde na de dood.

DE ZUSTERS EN BROEDERS VAN HET GEMENE LEVEN EN HET KAPITEL VAN WINDESHFIM

Ondanks hun nadruk op de afwending van de wereld waren de devoten aanvankelijk geen kloosterlingen, maar leefden ze als leken of priesters in huizen samen, in gemeenschap van goederen. Zij worden de broeders en zusters van het gemene (d.i. gemeenschappelijke) leven genoemd. Van deze niet-kloosterlijke gemeenschappen waren die der vrouwen ver in de meerderheid.⁸² De huizen der zusters namen, in tegenstelling tot de traditionele vrouwenkloosters, uitdrukkelijk ook arme vrouwen op.

Geert Grote had al in 1374, kort na zijn bekering, zijn groot ouderlijk huis te Deventer ter beschikking gesteld van arme maagden die een godsvruchtig leven wilden leiden. In de statuten van dit 'Mr. Geertshuis', die later werden opgesteld, werd de zusters verboden er praktijken of ideeën op na te houden die deden denken aan de ketterij der Vrije Geest, waarvan men de begijnen herhaaldelijk verdacht. Bepaald werd dat de zusters moesten leven van het werk van de eigen handen. Het verrichten van lichte, regelmatige arbeid zoals spinnen en weven (voor vrouwen), en het afschrijven van boeken, werd bij de devoten hoog geschat; niet alleen als bron van inkomsten,⁸³ maar ook om lediggang en ijle gedachtenvluchten tegen te gaan. Het werd de zusters uitdrukkelijk verboden te streven naar een staat van 'ledige blootheid' (de quietistische geestestoestand om welke men de begijnen veroordeelde).⁸⁴ Het levensonderhoud

van giften laten afhangen, zoals de bedelmonniken deden, werd door Grote en de zijnen strikt van de hand gewezen. Wel deelden zij met de bedelmonniken het evangelisch armoede-ideaal.

De bewoonsters van het Mr. Geertshuis moesten zich strikt aan de regels van het huis houden. Zij mochten het huis weer verlaten als zij wilden, maar werden dan niet nog een tweede keer toegelaten. Ze waren gehoorzaamheid verschuldigd aan de gekozen 'meystersche', moesten de mis en gemeenschappelijke bijeenkomsten bijwonen, en beloven kuis en eerzaam te leven zolang zij in het huis woonden. Naar het voorbeeld van het Mr. Geertshuis ontstonden een groot aantal broeder- en vooral zusterhuizen.⁸⁵ Voor sommige vrouwen fungeerden deze huizen (die meestal op particulier initiatief ontstonden) als doorgangshuis voor de toetreding tot een van de vrouwenkloosters van het Kapittel van Windesheim.

Onder druk van buitenaf, maar ook uit eigen verlangen naar perfectie gingen de devoten namelijk tegen het einde der 14de eeuw toch over tot de stichting van kloosters. Hun kloostervereniging werd, naar het eerste mannenklooster te Windesheim, het Kapittel van Windesheim genoemd. Zij namen de regel van Augustinus aan. Het eerste vrouwenklooster, Diepenveen, werd in 1400 gesticht. Er zouden maar weinig vrouwenkloosters worden opgenomen in het Kapittel, omdat de prioren 'uit vrees voor de menselijke zwakheid' veel bezwaar hadden tegen de zielzorg in vrouwenkloosters.⁸⁶ Het klooster Galilea te Gent, waar Alijt Bake leefde, was een van de laatste vrouwenkloosters die werden aangesloten bij het Kapittel van Windesheim.⁸⁷

Omdat het aantal van deze vrouwenkloosters beperkt was en niet alle vrouwen er een plaats in konden of wilden krijgen, bleef het aantal zusterhuizen relatief groot. De zusters en broeders van het gemene leven vielen door hun leefwijze meermalen onder verdenking van heterodoxie;⁸⁸ een van de vitae vertelt zelfs van een zuster die voor de inquisitie moest verschijnen en haar borsten moest tonen, om door de ongereptheid daarvan te bewijzen dat zij geen ketterse was.⁸⁹ De bisschop van Utrecht erkende in 1401 weliswaar het bestaansrecht en de leefwijze van de zusters en broeders, maar de argwaan van de kerkelijke instanties (en van de bevolking) bleef. Vanaf het einde van de veertiende, en in de loop van de vijftiende eeuw treden dan ook steeds meer zusters van het gemene leven – meestal onder begeleiding van man-

nelijke religieuzen – toe tot een derde orde, die verenigd werd in het Kapittel van Utrecht.⁹⁰ Zowel de zusterhuizen als de vrouwenkloosters kenden hun grootste toeloop in de eerste helft van de vijftiende eeuw. In de tweede helft van de eeuw stabiliseerde het aantal zich, om in de zestiende eeuw, vooral na de Reformatie, sterk te dalen.

GEESTELIJKE ONTKLEDING EN HET 'BRUIDSKLEED DER MINNE'

Karakteristiek voor de spiritualiteit van de devoten is onder meer het voortdurend bedacht zijn op later (ná de dood, ná het Oordeel), met het oog waarop de geestelijke 'verdiensten' naartig werden opgetast in het binnenste. 'Ende (ick) keerde mij dan voort neerstelijck daermede in', zo verwelkomt Alijt Bake het medelijden dat ze bij zichzelf opwekte door zich voor te stellen hoe Christus gemarteld en gekruisigd werd. Alles wat gedaan, en vooral wat gelaten moest worden, alle handelingen, oefeningen en meditaties kregen betekenis in het licht van wat komen ging: kwamen zij, in het licht van de eeuwigheid, de ziel op winst dan wel verlies te staan?

Alle devoten leefden in de schaduw van de eeuwigheid, maar de verwachtingen en vrezen dienaangaande blijken voor mannen en vrouwen nogal te verschillen. Overeenkomstig daarmee verschilden ook de ervaringen van heil, of juist ervaringen van verworpenheid en zonde, die de devote broeders en zusters ten deel vielen. In de teksten van de meeste mannen overheerst een grote vrees voor de dood en een veelvuldig benadrukken van 's mensen zondigheid, met als compensatie de hoop dat de deugdzamen ééns mogen delen in Gods almacht. Bij de vrouwen daarentegen overheerst de blijde verwachting dat zij ná de dood door haar hemelse Bruidegom in de armen zullen worden genomen.⁹¹ Sterven betekende voor de zusters de voltrekking van een lang voorbereid huwelijk. In de *vitaë*⁹² die van de zusters zijn overgeleverd is zelden sprake van de angst, bij aankomst door de Bruidegom te worden versmaad. Het sterven zelf was een teken dat de bruiloft daar was. Er is soms zelfs sprake van een uitgesproken doodsverlangen.⁹³

Het leven van de zusters stond in het teken van het afleggen der aardse kleren (dat wil zeggen: afleggen van de gehechtheid aan vergankelijke zaken, waaronder de eigen wil), en

het inoefenen der nederigheid. Had een zuster zich geheel uitgekleeft, dan was zij het 'bruidskleed der minne'⁹⁴ waardig. Zij was dan voorbereid op de komst van de Bruidegom. Deze overdrachtelijke ontkleding werd, met een spreuk ontleend aan Hieronymus, aangeduid als 'naakt de naakte Christus volgen' – maar werd door de zusters zeker niet altijd overdrachtelijk opgevat.⁹⁵ We zullen dit thema van de geestelijke ontkleding ook bij Alijt Bake zien. Haar werk dateert overigens van vóór de tijd waarin de overgeleverde zustersvitae op schrift werden gesteld. Alijt werkt het thema van de ontkleding uit bij wijze van aanschouwelijke verbeelding van het onthechtingsmotief, dat zij met name aan Tauler⁹⁶ en aan Merswin ontleende. Waarschijnlijk achtte zij het beeld van het afleggen van 'kleren' (voor vrouwen in de middeleeuwen statussymbolen bij uitstek) aansprekelijker voor haar zusters dan de Rijnlandse bespiegelingen over onthechting.⁹⁷

Vormt het ontkledingsmotief bij Bake dus een bewerking van Rijnlandse tractaten over de 'eygenscap', in de zustersvitae staat de ontkleding uitdrukkelijk in het teken van de bruidsmystiek: door naakt de naakte Christus te volgen werd men het bruidskleed waardig.

De hartstochtelijke verering van Christus als toekomstige Bruidegom vinden we in de Moderne Devotie vrijwel alleen bij vrouwen.⁹⁸ De heftigheid van het verlangen naar de Bruidegom en de vormen die het aannam, werden door mannelijke geloofsgenoten met argwaan – en wie weet met jaloezie? – bekeken.⁹⁹ In de vrouwenkloosters legden de statuten vast, hoeveel keer per week de zusters het lichaam van Christus mochten nuttigen.¹⁰⁰ In de *vitae* van de zusters uit de Moderne Devotie komen uitdrukkingen voor als: met de handen vóór zich als een bruid 'verslonden' zijn in onze lieve Heer; neerliggen als wilde men Hem 'in de schoot kruipen'; in Zijn armen of op Zijn borst rusten; 'Hem tot loon krijgen', 'zich verliezen in' of 'branden in de liefde haars Bruidegoms'.¹⁰¹ De aantijging van buitenstaanders dat de zusters zich in haar religieus leven slechts bekenden tot 'Jezus, de God van de begijnen' laat zien hoezeer dit bruidsmotief in het verlengde lag van de minnemystiek der begijnen.

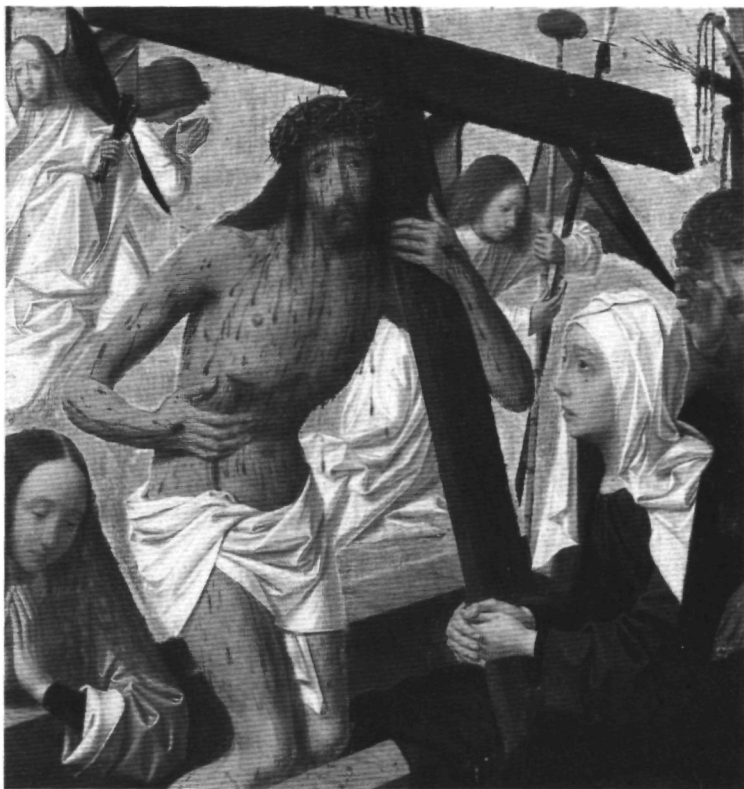
Alijt Bake vormt op dit punt enigszins een uitzondering. De onthechtungsthematiek staat bij haar minder in het kader van de bruidsmystiek, maar maakt een zelfstandig en essentieel onderdeel uit van haar mystieke weg van laten en lijden.

Om mogelijke problemen met de kerk te voorkomen,¹⁰² maar ook om de veronderstelde 'cleyne wijsheit' van vrouwen in goede banen te leiden, werden de zusters van het gemene leven en de vrouwen die intraden in de vrouwenkloosters van het Kapittel van Windesheim in haar religieus leven intensief gesuperviseerd door biechtvaders uit de kring van de Moderne Devotie. Deze biechtvaders stonden onderling met elkaar in contact via kapittelvergaderingen en colloquia,¹⁰³ en konden zo één lijn trekken.

Door deze biechtvaders werd de religieuze verbeelding van de zusters op gerichte en methodische wijze geleid, door het aanreiken van aandachtspunten en passende stichtelijke literatuur. Het leven en vooral het lijden van Christus stonden daarin centraal.¹⁰⁴ De zusters werden aangespoord te allen tijde, van het opstaan tot het naar bed gaan, Christus voor ogen te houden. De wonden van Christus namen bij deze visualisering een bevoorrechte plaats in.¹⁰⁵ Die nadruk op het lijden van Christus zal mede begrepen moeten worden tegen de achtergrond van de reële bedreigingen waaronder men leefde. Het verlossende lijden van Christus voor ogen houden, maakte de eigen kwellingen of de angst daarvoor wellicht dragelijker. Maar de aandacht van de devoten voor de lijdende Christus vormde ook een reactie op de naar hun oordeel onchristelijke en al te hoogmoedige geloofspraktijken van de officiële kerk. Bovendien onderscheidde deze nadruk op Christus en Zijn passie hen van de vermeende ketters van de Vrije Geest, tot welke zij zelf immers gerekend dreigden te worden vanwege hun (aanvankelijk) niet-kloosterlijke levenswijze.

In aansluiting bij de eerdere bruidsmystiek ontwikkelde deze concentratie op Christus zich bij de zusters dus tot de geschetste voorstellingswereld: zij mochten hopen ná de dood in de armen van de hemelse Bruidegom te rusten, op voorwaarde dat zij in dit leven zich volledig ontkleed hadden en het 'bruidskleed der minne' hadden aangetrokken. Dat wil zeggen: haar eigen wil en aardse verlangens hadden afgelegd, en zich absoluut gehoorzaam en nederig betoonden.

Echter, excessen in lijdensdevotie en versterving zoals we die vooral kennen uit levensbeschrijvingen van mysticac in zuidelijker landen¹⁰⁶ - werden door de devoten niet op prijs gesteld. De reacties van Alijs medezusters op haar devotionele praktijken getuigen hier ook van. De biechtvaders¹⁰⁷ legden er



Christus als Man van Smarten. Paneel van de Haarlemse schilder Geertgen tot Sint Jans, eind vijftiende eeuw. De smartelijke blik waarmee de – kruisdragende, maar tevens opgestane – Christus om mededogen vraagt, staat centraal op deze karakteristieke voorstelling. Rouwende engelen dragen de lijdenswerktuigen. (Rijksmuseum Het Catharijneconvent, Utrecht).

de nadruk op dat de navolging van Christus vooral een geesteshouding moest zijn. Beproevingen van de zintuigen, zoals het opzettelijk bederven van het eten door er alsem over te gieten of het dragen van grove of opgelapte kleding stonden in het teken van de geestelijke onthechting. Lichamelijke zelfkwellingen, zoals het geselen van zichzelf, lijken de zusters slechts bij uitzondering en alleen na uitdrukkelijk verlov van haar biechtvader te hebben mogen toepassen – en op voorwaarde dat de andere zusters het niet te weten kwamen!¹⁰⁸

Aldus bijgestuurd door haar biechtvaders, verwijderde de spiritualiteit der devote zusters zich enerzijds van de wijdse bruidsmystiek van vrouwen als Hadewijch en Mechtild van Maagdenburg – die zichzelf als bruid een uitgesproken ondernemende rol toedichtten –, anderzijds van de extreme lijdenspraktijken van een Catharina van Siena (1347-1380), wier actieve zelfkwellingen gepaard gingen met niet minder ondernemende kerkpolitieke activiteiten. De meeste devote zusters wachtten als een gehoorzaam, verstandig meisje op de komst van de Brudegom.¹⁰⁹ Zij ontwikkelden een mystiek, of liever: devotionaliteit, van gelaten lijdzzaamheid.

‘Laten en lijden’: zo vat ook Alijt Bake haar weg naar het heil samen. We volgen Alijts eigenzinnige weg in eerste instantie via de autobiografie die zij in 1451 schreef, toen ze al een zestal jaren priorin was.

ALIJTS PROBLEMEN GEDURENDE HET NOVICIAAT: GEHOORZAAMHEID AAN GOD OF AAN DE OVERSTEL?

Al direct in het begin van (het tweede deel van) haar autobiografie krijgen we een indruk van de reacties die Alijt door haar grote ijver om zich heen opriep. De houding die van iedere novice verwacht wordt, ‘simpeljk onderworpen’, had zij naar eigen zeggen wel; maar haar onderworpenheid gold slechts God, rechtstreeks: ‘soo wiert Hij mijns gheheel machtich ende mocht voort in mij ende met mij werck[en] al dat Hem beliefte. En hierom soo trock Hij mij doen voorts van alle creaturen tot Hem ende leerde mij van binnen alle dinghen.’¹¹⁰

Het is dan ook niet zo verwonderlijk dat de andere zusters zich af en toe afvroegen wat Alijt eigenlijk in het klooster deed, en haar dit oordeel niet bespaarden. Haar medezusters vonden haar eigenwijs en ongezeglijk, bekend ze; ‘mij selven beter ghe-loovende dan imant anders, ende aldus in mijn selven blijvende ende mij selven levende en niet anders, een vrouwe te sijn op mijn selfs handt.’¹¹¹ Zeer vaak wierpen zij haar dergelijke verwijten voor de voeten. Ze zou niet geschikt zijn om in een gemeenschap te leven, en een van die bedrogen geesten zijn waar Ruusbroec van spreekt.¹¹² Het zette haar wel aan het denken. Maar ze begreep het toch niet helemaal. Zijzelf had juist het idee dat niemand onnozeler, onwetender was dan zij; maar als ze dan

zet wat haar bezighield bleken de anderen dergelijke gedachten helemaal niet te hebben, noch te kunnen bevatten. De zusters en de eerste priorin van het klooster Galilea, Hille Sonderlants, stelden de 'simpelheid'¹¹¹ waarmee Alijt haar gedachten naar voren bracht duidelijk niet op prijs. Volgens hen zou ze zich enkel en alleen op zichzelf verlaten – weinig passend voor een novice. Maar voor haar eigen gevoel leefde Alijt slechts uit God. Wie had gelijk? Gods oordeel, diep in haar ziel waargenomen, gaf voor haar de doorslag. 'Doen sach ick dan waer dat ick stondt, hondert ofte dusent graeden boven hunlieden.'¹¹⁴ Alsof zijzelf, Alijt, op het dak van de kerk stond, naar beneden roepende om aanwijzingen hoe ze de toren kon betreden, en de andere zusters van beneden riepen: kom hier beneden bij ons, dan halen we ladders, binden ze aan elkaar en gaan buitenlangs. Wat een grote omweg zou zijn, en ook veel riskanter. Of, andere vergelijking, alsof de anderen haar aanraadden van Gent naar Brugge te reizen via Antwerpen.

De gemoedsrust die Alijt ontleende aan haar nieuwe inzicht sterkte de andere zusters echter in hun overtuiging dat zij verwaten was, en leek hun verwijten te rechtvaardigen. Alijt liet de beschuldigingen maar over zich heen komen, de ogen neergeslagen, 'naer dat exempel ons liefs Heeren Jesu Christi, als Hij dede doen hij voor Pilatus stont'.¹¹⁵ Toch bleef ze in haar hart wel bang dat er waarheid mocht schuilen in de verwijten van de zusters en de beschuldiging van hoogmoed, 'al en bekendes ick niet'.¹¹⁶ Troost en smaak vond ze alleen bij 'Godt mijnen vriendt' (benaming die haar schatplichtigheid aan de Godsvrienden verraadt); naar andere vrienden taalde ze niet. Vriendschap veronderstelt immers gelijkheid, en 'sij en connen niet verstaen, omdat sij in soo groot onghelijck staen.'¹¹⁷

Maar alle tegenwerking werd vergoed door des te meer genade. Alijt beschouwde de tegenwerking als verzoeking (temptatic) door de duivel. Deze kon het niet verkroppen dat zij zich 'in die levenste binnenste ons liefs heeren Jesu Christi'¹¹⁸ had weten te nestelen. Hij probeerde haar weer terug te trekken tot waar haar medezusters waren; dan zou hij wel vat op haar kunnen krijgen. Toen de duivel zag dat zij daarvoor al te veel met God verenigd was, beproefde hij nog een andere manier om haar van haar weg af te brengen. De kloosterzedes vervielen 'van boven tot beneden, ende inden oversten alder meest'.¹¹⁹ Alles wat Alijt naar Gent toe getrokken had ging teniet; en tegenspreken was haar niet toegestaan! Zij wilde daarom naar de

prior van Windesheim,¹²⁰ om hem te vragen haar in een ander klooster te plaatsen. Ze was in deze tijd nog steeds novice, dus kon in principe nog verhuizen. Mater Hille Sonderlants, aan wie zij haar problemen voorlegde, raakte zeer verstoord, hetgeen Alijt aanmoedigde haar hart nog verder te openen: 'ende (ick) seijde haer haer ghebreken oock, ende dat mij wonder gaf dat sij aldus verblient was, dat sij des selve niet en sach dat alle menschen bekent was, ende noemder veele, en oock lieden van buiten'.¹²¹ De oude mater die reeds menig klooster hervormde¹²² 'wierd seer verstoort ende cost dat al qualijck verdraghen ende seijde dat haer noijt alsoo toegesprocken en was ende, hadde ick gheen diepe vene ghedaen, al dat convent souden over mij ghevrocken heben'.¹²³ Ondanks Hille's grote woede op de novice worden toch enkele dingen verbeterd in het klooster.

Voor Alijt echter te weinig Haar hart trok naar Utrecht, naar de twee vriendinnen met wie zij verkeerde vóór ze intrad. Ze wilde vooral graag de raad van de recluse, wier leven haar indertijd zo aantrok, maar die haar toen had aangeraden in Gent te postuleren. Omdat deze vrouw al haar 'tribulationen'¹²⁴ had voorzien, wilde Alijt ook nu weer haar raad moest ze in Gent blijven, of zich bij een van haar in Utrecht voegen? Of, een derde mogelijkheid die haar aantrok, zou ze zich bij zuster Colette, de hervormster der clarissen, voegen (die in de tijd waarnaar Bake verwijst in Gent was).¹²⁵ Maar zo zag ze nu – 'het en was niet dan des vijants tentatien'.¹²⁶

Haar medezusters lieten haar echter niet weggaan, ze wilden haar nu opeens niet meer kwijt. Haar 'vrient' Jan Eggaert, stichter van Galilea, raadde haar aan haar vriendinnen te schrijven Daar stemde ze mee in. Gelukkig maar, tekent ze aan in haar herinneringen, want vóór de boden terug waren was mijn temptatie geëindigd Ongeveer twee dagen vóór de boden terugkwamen zag ze in een visioen de gasthuizuster, die haar vertelde dat haar andere vriendin dood was, en dat het Gods wil was dat ze in Gent zou blijven. En ja, twee dagen later brachten de boden hetzelfde bericht. De gasthuizuster antwoordde in haar brief op alle twijfels, zelfs op Alijts (onuitgesproken) angst dat zij, nu allen in het klooster haar begonnen te respecteren, procuratrix¹²⁷ en vervolgens priorin zou worden gekozen 'Want ick hadde ancxt dat ick alle mijn inwendich goet hiermede verliesen soude, dat ick in simpelheden ende in onder te sijne vercreghen hadde'.¹²⁸ Meer nog, ze was bang zelfs om die verborgen reden naar het klooster te zijn gekomen (om uiteindelijk priorin te

worden namelijk), en nu die verwachting leek uit te komen schrok ze van haar eigen, onvermoede 'onpuerheijt'.¹²⁹

Het visioen en het daarmee overeenstemmend antwoord van de boodschapsters twee dagen later stelden Alijt gerust: zij zou Gods wil doen en blijven, 'het was veel ander menschen profytich ende salicheijt'. Enkele dagen daarna voelde ze een paar maal zo grote genade over zich komen, dat dit haar wel bevestigen moest. En nog sterker was dit het geval, toen haar met kerstmis – ze was toen zesentwintig jaar oud – 'den nieuwen, salighen wech'¹³⁰ werd geopenbaard, die zij gaan zou en die zij aan anderen moest leren: de weg van laten en lijden. 'Want alsoo Suster Colette een moeder was van haren oorder in die reformatie der heijligher religien, alsoo soude ick oock sijn een moeder van onser oorder in reformatien des inwendighen levens. (...) Ende alsoo sij dat leven van buten hadde, alsoo soude ick dat selve leven van binnen noch veel edelder ghecrijghen. (...) Ende aldus soo souden wij te gader gheloont worden, ende van eender heijlicheijt ende weerdicheijt sijn voor Godt.'¹³¹

Niet lang daarna vraagt Alijt te worden opgenomen in de kloostergemeenschap, dat wil zeggen haar geloften te mogen afleggen. Het was haar liever geweest als, naar gebruik, de anderen haar daarom gebeden hadden, zodat ze zeker was geweest niet door eigen gehechtheden te worden geleid. Maar het was niet anders, en men liet haar gelukkig niet lang bidden. Nog vóór zij intrad werden haar de veertien inwendige en uitwendige klederen uitgetrokken (waarover zij in het *Boecxken vander Passien* en in haar kloosteronderrichtingen verder uitweidt), hetgeen betekende een bereiken van de uiterste geestesarmoede: een geheel en al afleggen van de eigen wil. En dat was goed, aldus uitgekleeft was ze het habijt pas waardig. Tijdens drie achtereenvolgende missen met kerstmis ontving zij, ten teken van de aanwezigheid van Vader, Zoon en Geest in haar, de gaven van geest, bloed en water 'Want ick hadde dat ghetuijghen des Gheest der waerheijt van binnen, en overvloed van waeter der devocien van bujten, ende (...) telcken als men dat heijlich Sacrament ophief, soo ontspranck mij den neuse wt ende wiert bloeiende luttel oft veele.'¹³²

Tot dan toe had zij de wegen van kennis (van goddelijke zaken) en van minne bewandeld. Uiteindelijk zou haar weg die van ‘laten en lijden’ worden. Wat ‘gelaten’ moest worden, of preciezer: wat men af moest leggen om de wil van God te laten gebeuren, was de ‘eigenschap’, het gehecht zijn aan zichzelf. In haar autobiografie wil de schrijfster het verloop van deze weg illustreren: haar oefeningen, de temptaties, de voortgang. Alles om de ‘lieve kinderen’ die zij in haar werk aanspreekt een voorbeeld te geven.

Wanneer zij God vroeg ‘wat Hem nu alder aenghenaemste was van mij daer ich Hem best in ghelieven mocht’¹³³, dan kwam haar allereerst de passie van Christus voor ogen, waar zij zich ook in de wereld al in placht te oefenen. Om ongestoord in die passie verdiept te kunnen zijn was het ook, dat ze indertijd ‘die eenicheijt vander cluijse sochte’¹³⁴ zoals we zagen. Hier in het klooster viel het besloten leven haar echter lang niet altijd mee. In gedachten was ze nog veel in de wereld: ‘eer ickt wiste, soo was mijn herte over meenighe mijlen ghevloghen. Ende dan wast in dat een hof ende in dat ander, ende in dese kercke ende in die ander kercke, daer ick placht te sijn, ende dae sprack ick met den eenen ende met den anderen, ende overhaelde alle die dinghen in mijn hert.’¹³⁵ Om zichzelf en haar gedachten te bedwingen nam ze zich voor overal waar ze ging hardop met haar Heer te spreken, zodat haar eigen stem de dromen zou verdrijven. Dag en nacht zou ze zeggen: ‘Siet op Jesum, Hij is ghegheeselt, Hij is ghecroont, ghecrujst ende begraven. Siet op Hem ende peijst daerom wat. (...) Siet, Hij staet op den outaer’¹³⁶, of Hij hanckt daer aenden wech. Dit sal u doen ghedincken.’¹³⁷ De andere zusters, wier laag-bij-de-gronds religieus leven Aljt nog immer steekt (maar, sust zij zichzelf, ‘Al gaen sij alle in de helle, daer en leijdt u niet aen’),¹³⁸ zien haar voortdurend prevelen. Ze waarschuwen haar: dat voortdurend bidden kan niet gezond zijn. Of ze vroegen haar of ze met God sprak. Dan lachte Aljt en zei dat ze zot was, dat ze met zichzelf praatte. ‘Ende als ick was daer niemant en sach, dan soo plach ick mij somtijts wt te reken al staende of ick oock ghecrujst hadde gheweest. Ende doen soo viel ick somtijts soo plat neder op der aerden, oft op de berderen’¹³⁹ daer ick dan was, tot eender ghedincknisse dat Christus met sijn crujs neder viel op de aarde (...). Somtijts ghinck ick

oock staen al vast aen eenen stack of aen eenen boom of stijl ende liet mij duncken of ick daer aenghebonden hadde gheweest met Christus. Ende somtijts soo smeed ick mij selven op het hoofd ende perste de vingheren ende naghelen daerin alsoo vast als ick coste ende ick neep mij ende du[w]de naghelen in mijn handen, rech[t] oft ickse gheeren doorboort hadde, omdat ick mij selven hier mede verwecken mochte tot devocien en recht medelijden met Christo. Ende aldus soo creech ickt oock somtijts ende keerde mij dan voort neerstelijck daarmede in als ick beste coste.¹⁴⁰

Haar gestadige oefening werkte steeds beter, zo, dat ze uiteindelijk wel een hele dag en nacht aan één stuk de passie voor ogen kon houden. Ze kreeg er ook steeds meer smaak in. Zelden ging er een dag of een mis voorbij zonder tranen, 'luttel of veel'.¹⁴¹ Overdag, bijvoorbeeld aan het spinrokken, overviel haar steeds vaker de devotie. Ze moest dan goed op haar bewegingen, tranen en adem letten, dat ze zich niet te veel liet gaan als de anderen erbij waren.¹⁴² Want zo veelvuldig werden de verrukkingen en overdadig de tranen, dat de anderen het haar kwalijk namen en haar voor gek versleten. Eens trok de Mater haar na de mis de sluier van het hoofd, om haar met haar behuilde ogen te kijk te zetten.¹⁴³

HET OPEN HART VAN JEFZUS

Naar gelang Alijt vordert in haar oefeningen, raakt ze steeds dieper overtuigd van haar nietswaardigheid. Maar hoe dieper zij terneer buigt, hoe dichter Jezus haar nadert, zeggende: 'O, waerom vliedt ghij van mij Ende ick u soo seer begheere Och, comt tot mij, ghij sijt heel mijne, ende ick ben tenemale weder den uwen, en wij en willen nemmermeer ghescheiden sijn naerdat wij nu vergaedert ende vereenicht sijn. Hierom soo siet op mij.'¹⁴⁴ Dat horende, boog Alijt zich schuldbewust nog verder naar de grond. Maar Jezus drong aan. Hij zal haar Zijn open hart tonen. Steels kijkt zij omhoog. 'Zie je iets?', moedigt Jezus haar aan. 'O ja', is het antwoord, 'niets dan volmaakte minne en vriendschap'. 'Geloof me dan dat ik je alles vergeven heb, pijn en schuld, alsof je nooit gezondigd had. En ik wil niet dat je nog zo bedroefd bent over je zonden'. Zo bemoedigt Hij haar, en met een reden: 'Want ick wil noch mijn wonder met u doen ende verheffen u boven duysentich menschen'.¹⁴⁵ Toen zij dat hoorde, viel zij neer in Zijn schoot en smolt van minne. Van die tijd af

leefde zij niet meer voor zichzelf, maar nog slechts voor God, en om anderen aan te zetten tot een zelfde overgave. Ja, dikwijls bad ze dat ze in stukjes gekapt mocht worden, zo klein als mosterdsaadjes, en zo door Hem verdeeld worden, alle mensen een stukje van haar vlees en botten en een drupje van haar bloed ('alsoo verre als dat strecken mochte'), opdat Zijn bittere dood aan hen niet voorbij zou gaan.

Om haar weg beter te kunnen vervolgen wil zij graag de gesteldheid van Jezus' hart van binnenuit leren kennen. Daarom bidt zij Hem, 'Zijn hart met het hare te willen ruilen, of het anders een tijdje aan haar te lenen. Of, als ook dat laatste moeilijk zou gaan, Zijn hart tegen het hare aan te drukken (dan wel 't hare tegen het Zijne), zodat zij daaraan toch haar hart mocht beteren. De Heer is haar genadig: hun harten worden uitgewisseld en worden zó gelijkvormig, dat niet meer uit te maken is welk hart van wie ook weer was.'¹⁴⁶

Dan is het ogenblik daar om in een lange biecht al haar zonden, vanaf het begin van haar leven, nog eens uit te spreken, om aldus gereinigd haar hoge taak beter te kunnen volbrengen. Als Alijt deze opdracht van de Heer in zich verneemt, is haar eerste impuls haar zondigheid wel op de straten, of van de preckstoel af te willen verkondigen. Maar dat is ook weer niet nodig. Na een biecht van zeven uur lang leert de Heer haar dan de vier graden of wegen der passie. De eerste weg, die Alijt al veel langer beoefende, was de voortdurende overweging, bij al wat zij deed, van de verschillende onderdelen der passie des Heren. De tweede weg (maar we zullen deze wegen uitgebreider zien in het tractaat *De Vier Kruiswegen*) is de omvorming in Christus. Als onderdeel van deze weg zou zij zelfs een aantal dagen de wonden van Christus in haar lichaam voelen. In de derde weg, ook deze haar niet nieuw, wordt ze in Jezus' hart getrokken om de passie van binnenuit, punt voor punt, te leren. Via het delen in Zijn 'minnelijcke menscheijt' komt zij in Zijn hof, en mag ze Zijn redelijke ziel schouwen; 'ende hierdoor soo dranck sij opwaert, bij sijne soete leeringhe, tot in die verborghen hooghe en afgrondighe godtheijt, daer sij dat weesen Godts vant boven alle wesen (...). Och, daer leerde sij hoe dat Godt mensche wort ende gheboren sonder die Maghet iet te quetsen. Hoe Hij in haer quam ende dat woort vleesch wiert.'¹⁴⁷ De vierde weg, de weg van laten en lijden, zullen we later nog uitgebreid zien.

Het motief van het maagdelijk moederschap en van de menswording van Christus, dat in bovenstaand citaat al kort naar voren kwam, keert bij Bake geregeld terug. Zij borduurt daarbij meestal door op een bestaand motief, ook hier concretiserend: op het thema van de geboorte van God in de ziel van de gelovige. Het motief speelde een belangrijke rol in het werk van Eckhart en Tauler, maar bestond ook reeds vóór hen.¹⁴⁸ Bake concretiseert het thema door die geestelijke *Gottesgebur*t zeer plastisch in verband te brengen met Christus' verblijf in zijn 'moeders buijck'.¹⁴⁹ Christus verzekerde haar in eigen persoon 'dat mij de stadt van mijns Moeders lichaem alsoo ghenoechlyck was om in te rusten, dat ick noch wel gheeren daer hondert jaeren in hadde willen rusten en blijven, hadt mijnen hemelschen Vader alsoo voorsien'.¹⁵⁰ Ik kom in het volgende hoofdstuk uitgebreider op de betreffende thematiek terug.

Zoals Christus zijn genoeglijke afzondering toch had opgegeven om door zijn lijden anderen te verlossen, zo moest ook zij, Alijt, er niet voor terugschrikken haar beslotenheid te verruilen voor beproevingen in dienst van de verkondiging. Christus verzekerde haar – dit alles in een visioen – dat ook zij, wanneer ze hem aldus in zelfopoffering volgde, op geestelijke wijze zieken zou genezen, melaatsen zou reinigen, kreupelen zou oprichten, blinden zou doen zien, stommen het woord zou teruggeven, doven zou doen horen, en hen die dood en stinkend in hun zonden terneer lagen zou opwekken.¹⁵¹

Juist op het moment dat Christus haar aldus toesprak en haar verzekerde van haar uitverkoren positie 'boven veele duy-sent menschen' werd er geklopt dat het bedtijd was. Weifeling: 'Och Heere, nu moet ick gaen. Wat sal ick nu doen? Sal ick aldus van u moeten scheijden?', zei zij smekend. Nee, was Zijn antwoord, 'ick sal met u gaen voor u bedde. (...) ick ben nu hier bij u, ende wat ghij mij bidt, dat sal ick doen.'¹⁵² Alsof Hij zeggen wou – zo vult Alijt haar eigen visioen aan: 'ik ben er niet altijd, dus doe er nu je voordeel mee'. Daarom overtrad ze de gehoorzaamheid aan de kloosterregels, en bleef ze met Hem. Hij maakt haar dan nader vertrouwd met wat de vierde weg, weg van *laten en liden* bij uitstek, haar zal kosten, maar haar ook zal opbrengen. Zoals Hijzelf in Zijn leven alle mensen te boven ging in volmaaktheid, zo zou dat ook voor haar, in haar tijd, gelden.¹⁵³ In tegenstelling tot de drie andere wegen zou het in de vierde weg

niet meer aankomen op actieve deugdbeoefening en meditatie, maar op 'een afscheyden der deuchdelijcker wercken in ledicheijt van allen toekeer ende in swaer berespen van consciencie' (dat wil zeggen: in grote onzekerheid en vrees of men wel op de goede weg is).¹⁵⁴

De andere kant van Alijts verlangen naar genadebewijzen is haar schaamte als zij zich daadwerkelijk uitverkoren en begenadigd voelt. Dan ziet ze zich gedwongen de Heer wat af te remmen: zó overvloedige troost en omhelzingen zullen haar te makkelijk tevreden stellen, en afhouden van de hoogste graad der minne. 'Ende hoe sal ick dit langher verdraghen? Ghij hebt mij soo langhe en menichfaut ghedient, o Heere (...). O Heere, rust doch wat en laet mij dienen Sal ick altoos aldus soo haestelijck ghetroot en omhelst wesen? Niet, dat mij dat verdriet oft veronweerde, maer wt kennisse dat ick dit niet en hebbe verdient, saude anders den hoochsten graet der minnen volbringen.' Hierom soo wil ick U allen troost en minnecussen ende dienst ontseghen'.¹⁵⁶

'STERVEN' - EEN MYSTIEK VAN ZELFVERLIES

Alijts wens wordt spoedig vervuld. Op een moment dat zij het in het geheel niet meer verwacht, belandt ze werkelijk in de duisternis van de vierde weg. Ook al was haar voorspeld dat zij in deze staat alles zou verliezen wat ze verworven leek te hebben, nu het haar werkelijk overkwam was alles haar zo duister en uitzichtloos, dat ze maar het liefst wilde verdwijnen, oplossen in Christus (opdat die haar houvast zou zijn). In die tijd riep zij dag en nacht, vooral gedurende de mis, tijdens de consecratie:

'O Heere, doodt mij, doodt mij en laet mij niet langher leven. Ick en wil niet langher leven. Ick en mach niet langher leven. (. .) Ick en can niet gheleven en ick can oock niet ghesterven. Wat sal ick doen? O seker, Heere, ick sal hier ligghen sterven en niet opstaen, nu noch nemmermeer. Maer wilt ghij dat ick opstaen en leve, soo sult ghij dat doen in mij. Maer ick en sal seker niet opstaen, staet ghij op of ghij wilt, ick en doent seker niet. Ick sal hier ligghen tot den wttersten daghe toe, belieft het u, en sterven, maer ick en mach niet meer leven.' Zo riep ze steeds opnieuw, met veel tranen En als ze tegen het einde van de mis met de anderen moest opstaan zei ze: 'Siet Heere, ick ben doodt en ghij leeft. Ick ben ghestorven en ghij sult leven. Ick en

stae niet op, Heere, ick niet, maer ghij in mij Lenen voet en sette ick niet voort, maer al dat leeft en beroert dat sijt ghij, Heere. Daerop soo gaen ick, Heere, en niet anders.¹¹⁷

Het was in diezelfde tijd, dat zij het *Neun-Felsen-Buch* van Rulman Merswin, waar zij iets van gehoord had, graag wou lezen. De kans daartoe deed zich na enige tijd voor: een afschrift ervan was korte tijd in het klooster.¹¹⁸ Alijt had slechts enkele uren de tijd om het te lezen. Haastig las ze het uit, zonder stil te staan bij de herkenning die ze voelde waar het achtste veld beschreven werd. Pas later vond ze de tijd zich daarin te 'spiegelen'.¹¹⁹ En ze vond, dat het met haar precies zo gesteld was als daar beschreven stond

Terwijl ze verdiept was in deze bespiegelingen, werd in het klooster net het teken gegeven dat het tijd was voor de mis en de getijden. Ze voegde zich bij de anderen, maar vroeg onderwijl de Heer of zij haar aandacht op de verplichte getijden moest richten, of bij haar eigen overwegingen blijven. 'Doen soo wort haer inghesproken: "Blijft hierbij" (..) Hier soo wiert haer ontdeckt den afgront Godts en sijn onbegrijpelijk wesen dat alle wesen onthooght, ende hoe sij daertoe commen mochte, ende wat die wegghen sijn daermen mede daertoe comt dat men dat onghhebeelt, wijseloose en formeloose beelde ende dat onbeghrijpelijk beelt Godts wel begrijpt, roert en naeckt in dit leven.'¹⁶⁰

Vergelijkbare bewoordingen komen een aantal pagina's verder in haar autobiografie terug,¹⁶¹ waar zij over het wezen van de Godheid spreekt als over een 'grondeloos niet', dat noch beelden noch vormen noch gedaante heeft. Dit 'Niet onbekent'¹⁶² te zoeken en te volgen zou leiden tot een staat die de mens één maakt met het goddelijk wezen, 'boven der menscheijt Christus'.¹⁶³ Geholpen door de goddelijke genade wordt de mens boven zijn onzuivere natuur uitgetild, en wordt de deugd een blijvend onderdeel van zijn wezen: 'alle deucht wort in hem ghewesent. soo dat hij beter schijnt Godt dan mensche (...)' Ende aldus ghenaeckt hij dat bloot wesen der godtheijt, dat ongheschapen is, ende wort een met Hem in desen wech'.¹⁶⁴

Een dergelijk 'genaken'¹⁶⁵ van en één worden met het 'bloot', ongeschapen wezen der godheid herinnert aan het quietisme der begijnen en aan de gewraakte denkbeelden van Eckhart. Ook de zinsnede 'alle deucht wort in hem ghewesent'¹⁶⁶ soo dat hij beter schijnt Godt dan mensche' ging in tegen de pijler der kerkelijke heilsleer: de idee dat de mens sinds de zondeval in

een (door hemzelf onophefbare) staat van zonde leefde. En het gevoel door de vereniging met God 'beter God dan mens' te worden, kon voor de kerk niet anders heten dan hoogmoed – die zonde bij uitstek.

ONTHEFFING UIT HET AMBT VAN PRIORIN

Het mag misschien dan ook niet verbazen dat de autobiografie kort na de uiteenzetting van deze nieuwe inzichten plotseling afbreekt. Afgaande op haar eigen gegevens¹⁶⁷ moet Alijt Bake haar levensschets opgetekend hebben in 1451, ter lering van de 'lieve kinderen' die zij inmiddels als mater van het klooster Galilea onder haar hoede had. Over de gang van zaken rond haar benoeming tot priorin in 1445, evenals over de jaren daarvóór en daarna, horen we niets meer. Of dit abrupt einde van Bake zelf komt of door anderen bewerkt is, weten we niet; maar het laatste lijkt het meest waarschijnlijk. De eerste afschrijver, rector Isa-beels, liet in zijn colofon aan het eind van de tekst in ieder geval deze, wat raadselachtige zinnen achter: 'Ick wilde seer wel weten, ist Godts wille, offer niet meer ghebreeckt'¹⁶⁸, van dit boexken(s) (...), maer dat iammert mij seer dat ick niet gheschreven en hebbe als ick het wel begheert hadde maer nochtans eenichsins hebbe mijn beste ghedaen ghelijck ick cost en niet ghelijck ick wilde'.¹⁶⁹

In het overgeleverde handschrift is achter de autobiografie nog wel een brief van Alijt Bake opgenomen, die zij volgens een latere aantekening bij de brief geschreven zou hebben vanuit een klooster te Antwerpen.¹⁷⁰ Uit deze brief blijkt dat Bake grote tegenwerking ondervond en zelfs uit haar ambt ontzet was; een zeer ongebruikelijke maatregel. Of zij tijdens haar 'ballingschap'

zoals tekstuitgever Spaapen haar situatie noemt – inderdaad in een klooster in Antwerpen verbleef, of dat dit de uitleg was die de zusters in Galilea kregen omtrent haar afwezigheid, is voor ons niet goed uit te maken. Merkwaardigerwijze heeft men tot nu toe nauwelijks stilgestaan bij de moeilijkheden rond de priorin.¹⁷¹ Spaapen stelt in zijn inleiding bij de brief, die hijzelf toch de 'brief uit de ballingschap' noemt, dat Bake's schrijven 'haar inzichten bekend maakte over de hervorming van het inwendig leven in de Congregatie van Windesheim'.¹⁷² In het *Monasticon Windeshemense* wordt verondersteld dat Bake's problemen samen-

hingen met de Gaverse oorlog (1451-1453); maar de mogelijke samenhang daarmee wordt nauwelijks toegelicht. Een en ander is des te verwonderlijker, daar Bake's brief een aantal nauwelijks mis te verstane aanwijzingen omtrent haar situatie bevat. Ik ruim daarom op deze plaats relatief veel ruimte in voor haar brief. Weliswaar gaat het mij in deze studie allereerst om de denkstructuur in Bake's werk zelf; maar aan de concrete tegenwerking die zij juist vanwege haar denkbeelden lijkt te hebben ontmoet, wil ik niet voorbijgaan.

Bake richt haar brief aan de toenmalige rector van Galilea, in wie zij alle vertrouwen heeft, om hem om raad te vragen in haar 'zaak'. Uit het begin van haar brief lijkt opgemaakt te kunnen worden dat deze rector nog niet zo heel lang aangesteld was,¹⁷³ en dat Bake 'binnen dit jaer' al vaker heeft gepeikerd over de 'lachers, schanden en beschaemhey' die haar biechtvader om harentwille heeft moeten lijden. Gegeven het feit dat Alijt Bake in 1455 in ballingschap stierf, wijzen bovenstaande aanduidingen er wellicht op dat de aangeschreven rector Nicolaus van Dunendyc was, die in 1454 rector van Galilea was. In tegenstelling tot de meeste latere biechtvaders van Galilea kwam deze rector niet uit Groenendaal.¹⁷⁴ Bij haar brief had Alijt Bake een afschrift gevoegd van de brief, die zij aan de vaders van het Generaal Kapittel wilde sturen, en waarin zij haar gezichtspunt op de zaak uiteenzette. Maar eerst wilde ze graag het advies van de rector over die brief. Zowel deze brief als het afschrift ervan zijn jammer genoeg niet meer teruggevonden.

Behalve op advies inzake haar schrijven, hoopt Bake ook op een persoonlijke verdediging door haar rector bij het Kapittel (zijzelf kon daar als vrouw niet komen¹⁷⁵): 'Hierom, ist dat ghij ten Capittel comt, soo sijt mij hierin ghetrouwe, opdat sij daerdoor moghen kennen wat tooverije ick U ghedaen hebbe.'¹⁷⁶ Heeft de laatste zinsnede een weinig specifieke betekenis, of verwijst Bake wellicht ook ironisch naar de beschuldigingen die tegen haar werden ingebracht? Hoe het ook zij, uit de brief blijkt duidelijk dat zij te lijden heeft van 'vervolghingen'¹⁷⁷ van 'onse gheestelijcke, wijse ende gheleerde mannen'.¹⁷⁸ Omdat deze mannen niet zonder meer samenvallen met de kapittelvaders (elders is sprake van 'onse vaderen ende de ghenen diet mij doen')¹⁷⁹ en omdat haar zaak kennelijk nog besproken moet worden op het generaal kapittel, is zij waarschijnlijk naar aanleiding van de jaarlijkse visitatie uit haar ambt ontheven. Een dergelijke tussentijdse ontheffing van een priorin, nog vóór het

generaal kapittel over de betreffende kwestie had geoordeeld, was ongebruikelijk maar niet onmogelijk. Indien de visitatoren meenden dat er voor het betreffende huis of voor de orde vanwege de priorin een ernstig onheil dreigde, konden zij zelf besluiten de betreffende priorin af te zetten. De kwestie moest dan op het volgende generaal kapittel alsnog besproken worden. Op grond van aanwijzingen in Bake's brief die we nog zullen zien, en op grond van het feit dat het Kapittel in 1455 (waarschijnlijk tijdens de eerste zitting na haar ontslag) het besluit nam aan zusters en nonnen, ongeacht haar status, op straffe van inkerkering te verbieden 'boeken met wijsgerige leringen of openbaringsverhalen af te schrijven, danwel zelf te schrijven (hetzij ontsproten aan haar eigen geest, hetzij opgetekend van andere zusters)',¹⁸⁰ kunnen we met enige waarschijnlijkheid concluderen dat de reden van Bake's ontslag onder andere met haar opvattingen, als neergelegd in haar geschriften, te maken had. Het betreffende kapittelbesluit moet wel op Aijt Bake betrekking hebben: zij was immers naar wij weten van de zusters en monialen die onder verantwoordelijkheid van het Kapittel vielen, in die tijd de enige die dergelijke werken schreef,¹⁸¹ en die bovendien afschriften maakte of liet maken van Eckhart, Tauler en waarschijnlijk van Merswin. En in de kringen van de Moderne Devotie, hoezeer zij ook de invloed ondergingen van laatstgenoemde auteurs, werd uitdrukkelijk gewaarschuwd voor de uitwerking die lezing van met name Eckharts geschriften kon hebben. Vooral bij eenvoudige en ongeschoolde geesten (waar vrouwen per definitie toe gerekend werden) zou lezing van Eckharts werk makkelijk kunnen leiden tot denkbbeelden, gelijkend op de veroordeelde ketterij van de Vrije Geest.¹⁸²

Sprekende over haar wederwaardigheden 'ende de ghenen diet mij doen' noemt Bake overigens een keer 'gheestelycke en werelycke persoonen', door de duivel tegen haar opgezet.¹⁸³ Toch lijkt het het meest waarschijnlijk dat de ontzetting uit haar ambt werd bewerkt door visitatoren. Maar wellicht gingen hier al andere moeilijkheden aan vooraf. Hoe het ook zij, het generaal kapittel lijkt niet te haren gunste beslist te hebben. In de loop van dat jaar, op 18 oktober 1455, sterft de veertigjarige ex-priorin Isabeels noemt in de door hem afgeschreven autobiografie wel de datum van haar dood, maar niet de omstandigheden waaronder deze plaatsvond.

Uit Bake's brief blijkt dat ook haar omgeving te lijden heeft van

de maatregelen waarvan zij het slachtoffer werd. In het begin van de brief gewaagde ze van de schande en spot die de rector om haar moest ondergaan, op het eind van haar brief verzekert ze haar biechtvader dat, had ze alleen met zichzelf rekening te houden, zij haar vervolgers graag rechtuit zou zeggen dat zij zelf in praktijk brachten waarvan ze haar beschuldigden 'sotticheijt'.¹⁸⁴ Dan zou ze ook geen anderen hoeven belasten met haar pleit. 'Maer om mijn arme, crancke kinderen ende alle mijne wtvercoren vrienden, die de vervolghingen mede lijden moeten ende daervan mede deelen'¹⁸⁵ wou ze zich inhouden en zich op het oordeel van haar rector over de bijgesloten brief verlaten. Zijzelf voelde zich weliswaar hogelijk geschandaliseerd,¹⁸⁶ maar verwachtte juist daarvan, geheel overeenkomstig haar eigen onder-richtingen, ook haar 'hoochste salicheijt'.¹⁸⁷

'DESE SIELE IS VRIJE'

In haar persoonlijke brief aan de rector stipt Alijt Bake maar kort aan wat inhoudelijk haar standpunt in haar 'cause' en haar 'meijninghe van dese saeke' is. De brief aan de vaders van Windesheim waarvan ze haar rector het afschrift stuurde, ging daar nader op in. In de bewaard gebleven, begeleidende brief noemt ze twee kwesties waar het haar vooral om te doen is.

Op de eerste plaats wil ze benadrukken dat, hoezeer ook een mens de deugd van de waarachtige 'vernietinghe sijns selfs' bemint, 'ende hem pijn te oeffenen van buijten ende van binnen tusschen Godt ende sijn siele',¹⁸⁸ in hem toch altijd iets onvolmaakts blijft; 'Ten sij dat den mensch in wonderlijcke ende onbekende ende onghehoorde wijze van Godt gheoeffent wort, ofte dat Godt toelaet dat dese mensche(n) met swaere vervolghingen teghen alle rechten en redenen [en] bescheijdentheit ende in verdestruwinghe van alle goet in de waerachtieghe deucht gheoeffent wort'.¹⁸⁹ In dat geval scheidt de mens 'te gronde' van de liefde voor zichzelf. Zoals ongepolijst zilver, dat vóór de bewerking wel goed en zuiver is, maar nog niet helder blinkend. Door 'overnaturelijcke preuen ende deuchden' wordt de mens blinkend boven alle anderen; en 'dese siele is vrije [ende] edel'.¹⁹⁰ Om die edelheid en schoonheid was het haar steeds, en allereerst, te doen.

Als tweede punt wil ze naar voren brengen, dat zoals de heilige Laurentius zijn beulen bespote,¹⁹¹ ook zij de duivel wil

bespotten die haar al zo lang belaagt, en geestelijke en wereldlijke personen, grote en kleine, tegen haar opzet met de meest wonderlijke beschuldigingen. Zoals u wel weet, herinnert ze haar rector, hebben ze mij voor de kaak geslagen, welnu, ik biedt ze ook de ander. Ze hebben mijn mantel genomen, dat wil zeggen mijn eer, mijn status en mijn naam; welnu, ik zal ze ook mijn rok geven, 'die mij noch naerder is dan den mantel, dat is: mijn nature te quellen. Want ick hope in Godt: die Laurentius ende andere de sterckte ghegheven heeft om de tormenten te verwinnen met eenen stercken moet, die en sal mij oock niet laten couraighe on[t]breken'.¹⁹²

De laatste zinsneden verraden Alijts vereenzelviging met Christus en de martelaren. Toch lijkt ze er ook op te wijzen dat zij, na de geestelijke, nu ook lichamelijke beproevingen verwachtte. Tot die beproevingen hoorde vermoedelijk op zijn minst een of andere vorm van opsluiting. Mogelijkerwijs heeft dit alles ook bijgedragen aan haar vroege dood.

Het eerste punt dat zij naar voren brengt hangt ongetwijfeld samen met de leerstellige kwesties op grond waarvan zij waarschijnlijk uit haar ambt ontheven werd. Uit de korte opmerkingen in deze brief en uit haar overige geschriften mag afgeleid worden dat Bake's mystiek van *laten en liden* haar soms gevaarlijk dicht in de buurt bracht van de denkbeelden, die door de kerk als de ketterij van de Vrije Geest werden aangeduid. Geert Grote en de Windesheimers waren als gezegd zeer alert op het vóórkomen van dergelijke denkbeelden in hun kringen, juist omdat de spiritualiteit van de *Devotio Moderna* en de leefvormen der broeders en zusters van het gemene leven hen zo kwetsbaar maakten voor de verdenking van deze ketterij. Ook in het niet ver van Gent gelegen Groenendaal werd gewaarschuwd voor de ketterij der Vrije Geest, met name door Ruusbroec en 'de coc'.¹⁹³

Als ik in het volgende hoofdstuk overga tot een nauwkeuriger lezing van Alijt Bake's werk gaat het mij echter niet zozeer om haar orthodoxie of heterodoxie, maar om de opbouw en interne logica van haar denkbeelden en om de psychische dynamiek waar deze een uitdrukking van zijn. Om die te achterhalen zal ik van leeswijze veranderen. Ik zal Bake's teksten niet meer eenvoudig weergeven, maar deze zoveel mogelijk 'op hun woord' gaan nemen. Op die manier wil ik – zoals ik aangaf in de inleiding – proberen haar gemoedsbewegingen en denkfiguren zo precies mogelijk te achterhalen. Ik zal voor dit doel ook motie-

ven ontleden, die op het eerste gezicht misschien overbekend aandoen. Aandachtspunten als bijvoorbeeld Christus' kruisiging, zijn wonden en doorboord hart en de geboorte van Christus in de ziel van de gelovige, zijn niet uniek voor Alijt Bake. Het waren geliefde onderwerpen in de late middeleeuwen. Toch wil ik proberen, door Alijts preciese verwoording ervan te volgen en door te letten op meer persoonlijke,¹⁹⁴ soms terloopse kanttekeningen of aanvullingen, iets op het spoor te komen van de betekenis die dergelijke motieven voor haar hadden.

In lijden gelouterd

Gemoedsbewegingen en denkfiguren in het werk van
Alijt Bake

Naast haar autobiografie schreef Alijt Bake nog een aantal andere teksten, alle lijdensmeditaties en opgetekend om anderen op de weg van *laten en liden* te wijzen. Van haar overgeleverd zijn: een soort samenvatting van haar mystiek, door Spaapen naar de beginregels *De vier kruiswegen* genoemd; een aantal *kloosteronder-richtingen*, bestaande uit associaties op motieven, ontleend aan de palmzondagpreken van Jordanus van Quedlinburg, en het *Boecxken vander Passien*.¹ Om de centrale gedachtengangen in haar werk te ontleden is het niet nodig de verhandelingen stuk voor stuk samen te vatten. De bezorger ervan, B. Spaapen, geeft dergelijke samenvattingen; ze gaan steeds vooraf aan de uitgave van de betreffende teksten. De thematiek is steeds dezelfde als die welke naar voren kwam uit de autobiografie van Alijt Bake. Om de onderliggende beweegredenen van haar mystiek op het spoor te komen zal ik me niet lineair door haar werk heen bewegen, maar dit veeleer doorkruisen.

TEMPTATIES

In haar autobiografie ruimde Alijt Bake tamelijk veel plaats in voor de beschrijving van de problemen in het begin van haar noviciaat en voor de 'temptaties' die zij had vóór zij geprofest werd.² Haar medezusters verweten haar dat zij alleen op haar eigen oordeel afging. Zijzelf vond niemand nietswaardiger en gehoorzamer dan zij; maar haar gehoorzaamheid gold vooral de stem Gods, die zij binnenin zich meende waar te nemen. Gedurende de tijd van haar temptaties lijkt zij in zekere zin met haar medezusters in te stemmen. Ook zijzelf twijfelt of ze in het klooster wel op haar plaats is. Uit het feit dat het einde van haar verzoeking samenviel met het vernemen van de dood van de vriendin die in afzondering leefde (Alijt had zich òf bij haar, òf bij haar vriendin die gasthuiszuster was willen voegen) kunnen

we afleiden dat het vooral het bestaan als recluse was dat haar aantrok, niet zozeer het leven van haar andere vriendin. Voor begrip van Bake's lijdenthematiek is dat niet onbelangrijk. Bij herhaling komt uit haar eigen woorden naar voren dat er een spanning bestond tussen haar verlangen naar afzondering, door haar vertaald als verlangen naar innerlijk verkeer met God, en het 'ghemeyne leven' dat in de Moderne Devotie (en bij een door Bake bewonderd auteur als Ruusbroec) zo belangrijk was. De anderen beschuldigden haar van eigengereidheid. Maar, zo noteerde zijzelf daar achteraan, 'dit en was in mij alsoo niet, want mijn herte was alsoo cleijn in mij selven dat het hun al onderworpen was sonder onderscheet, al en docht hun dit niet.'³ Om van de botsingen met de anderen en van haar eigen twijfel af te zijn had ze vaak de aanvechting zich maar gewoon te schikken: 'Mijn nature ende redelijck goetduncken die tempteerden mij oock, dat ick den menschen ghedoen soude ghenoech ende volghen hun, opdat ick aldus mijns lijdens quijte mochte worden ende leven met peijs ende ghenoechten, alsoot behoorde, in eendere minne.'⁴

Van zichzelf had Alijt het idee 'datter gheen sijmbelder, onnoselder, noch slechteren mensch en was' dan zijzelf.⁵ Vanuit die houding had zij ook haar hart gelucht tegen de Mater, toen het kloosterleven in Gent haar teleurstelde. Het is moeilijk deze uitdrukkelijke en geregeld herhaalde belijdenissen omtrent haar kleinheid en simpelheid op waarde te schatten. Zó klein en simpel voelde zij zich ook weer niet, dat ze zich niet geregeld 'hondert ofte dusent graeden boven hunlieden' verheven wist.⁶ Toch heeft de idee van simpelheid wel een belangrijke plaats in haar spiritualiteit; echter veeleer als beleden ideaal dan als werkelijk gevoel van minderwaardigheid.

OVER EEN ONGESCHONDEN MOEDERMAAGD EN EEN NIEUW VLEES

Er bestond dus niet alleen een zekere spanning tussen Alijts verlangen naar afzondering en het gemeenschapsleven, maar ook tussen de door haar beleden simpelheid en het gevoel van uitverkorenheid dat zij geregeld verwoordt. Beide ambiguiteiten komen mooi tot uitdrukking in de passages, waarin zij het bijzondere van de Moeder Gods beschrijft.

Het beeld van Maria als de om-haar-eenvoud-uitverkoren



‘Och, daer leerde sij hoe dat Godt mensche wort ende gheboren sonder die Maghet iet te quetsen. Hoe Hij in haer quam ende dat woort vleesch wiert.’

Voorstelling van Maria Boodschap, Westfalen, ca. 1480. (St. Sixtus, Haltern/Westfalen).

vrouw die de Godmens baarde, en de symbolische herhaling van die gebeurtenis in de ziel van de gelovige, was als gezegd een bestaand motief. In Bake's verwoording van het motief (zinnebeeld van de ingekeerde, en als zodanig in de meest letterlijke zin god-vruchtbare mens) komen echter ook een aantal van haar eigen ambivalenties naar voren.

In Bake's autobiografie kwamen voorstellingen betreffende de geboorte van God naar voren als onderdeel van de derde weg. Eén van de dingen die Alijt leerde toen zij in Jezus' open hart was getrokken, betrof de conceptie en geboorte van de Heer: ‘Och, daer leerde sij hoe dat Godt mensche wort ende

gheboren sonder die Maghet iet te quetsen Hoe Hij in haer quam ende dat woort vleesch wiert. Ende hoe Hij weder wtghinck als eenen Bruijdgom wt sijn slaepcamer ende als eenen vos wt sijn hol. Ende hoe die schoone, edel Maghet dien edelen, stercken, wilde, wijsen eenhooren [vanck] ende waermede'.⁷

Dit bijzonder inzicht in de wijze waarop God in de Maagd kwam en er weer uit ging 'sonder die Maghet iet te quetsen', viel de schouwster niet zomaar ten deel. Zijzelf had, om tot hier te komen, 'haer nature seer ghequetst en vercrijnckt' ⁸ Ja, ze had God zelfs gesmeekt haar een ernstige ziekte aan te doen, 'daer sij alle dat vuyl vleesch haers lichaems in hadde moghen verteeren, ten lof ende in penitencie van haere groote sonden, opdat sij dan een nieuw vleesch hadde moghen vergaderen inden dienst Godts'.⁹

Het 'nieuwe vlees' waarvan hier sprake is en dat Bake in de dienst Gods hoopt te verkrijgen, verwondert enigszins. In de katholieke traditie geldt het vlees als datgene wat (door de wil) overwonnen moet worden, om vrij te zijn voor Gods wijzingen.¹⁰ Wat men van die beheersing van het vlees mocht verwachten was niet zozeer een nieuw vlees, als wel het winnen aan geestelijkheid. Voor vrouwelijke religieuzen gold deze vergeestelijking als een 'man-worden',¹¹ omdat men in de christelijke traditie in aansluiting bij Philo van Alexandrie's uitleg van het scheppingsverhaal de verhouding van geest en zintuigelijkheid vergeleek met de verhouding van man tot vrouw: het ordenend en behereend karakter van de geest werd mannelijk genoemd, het ongeordend en receptief karakter van de zintuigelijkheid heette vrouwelijk. Vrouwen die haar vlees overwonnen door te kiezen voor de religieuze maagdelijkheid ontstegen daarmee aan de dubbele vloek van Eva. Haar werd zowel het zuchten onder de wetten van het vlees (met name de pijn van de bevalling) bespaard, als de morele erfenis van de *prima peccatrix* erfenis die haar vooral in de late middeleeuwen zwaar werd aangerekend!¹² -, te weten haar grote ontvankelijkheid voor de duivel, voortkomend uit haar veeleer zinnelijk dan geestelijk zijn, en de onderschikking onder haar echtgenoot die van daaruit gewettigd werd. Zowel het baren in smart als de onderdanigheid aan een echtgenoot bleef de maagd bespaard. Door een dergelijk ontsijgen aan haar lichamelijkheid heette zij 'man' te worden, dat wil zeggen geestelijk

Wat kan, in het licht van deze traditionele waardering van de

vrouwelijke religieuze, het 'nieuwe vlees' zijn dat Bake hoopt te verwerven door het dienen van de Heer, en waarvoor zij haar eigen natuur 'ghequetst en vercrijunct' heeft? We mogen veronderstellen dat zij met dat verkrijgen van een nieuw vlees doelde op het afleggen van de vrouwelijke zwakheden, en op een man-worden in de zin van: een verkrijgen van de privileges die gewoonlijk aan mannen waren voorbehouden. In één van de passages waarin verhaald wordt hoe Jezus haar de derde weg leert¹³ – de passage waarin zij op Zijn gezag de 'ghemeijne ghehoorsaemheijt' overtrad door het teken van bedtijd te negeren – spreekt zij dit zelf uit. Op haar smeekbede haar die derde weg te leren had Jezus, die 'soetelijck' op haar neerzag, tegengeworpen: 'Wat seght ghij nu? Wilt ghij die wech oock gaen? Die behoort de stercke mannen toe. Recht of Hij segghen wilde' – zo voegt de schrijfster eraan toe – 'bekenne dat ghij een crancke vrouwe sijt'. Maar daarmee wilde hij haar slechts op de proef stellen, zo was haar overtuiging, en zij won het pleit: 'Heere, waer hebben die stercke mannen haer sterckheijt ghecreghen? Hebt ghijse hun niet ghegheven trauwen, Heere, ia ia ghij! Ende dat ghij hun ghegheven hebt, meucht ghij mij oock gheven, al ben ick een vrouwe, alsoo wel vermeucht ghij dat een als dat ander. Ende och, Heere, al ben ick een crancke vrouwe, en sal ick u daerom niet moghen naervolghen waer dat ghij henen gaet? (...) O Heere, ghij mocht mij die cracht gheven ghelijck hun, en boven hun wilt ghij. (...) Al hebt ghijse stercker van naturen ghemaect dan ghij mij doet, ghij mocht mij van gracen oock doen, en hondert werf stercker maken in den gheest dan sij sijn'.¹⁴ Uiteindelijk laat Jezus zich door haar geloof overwinnen: ze mag vragen wat ze wil, Hij zal haar ter wille zijn.

DE VERLOSSER DRAGEN

Hoe sterk Alijt zal worden blijkt uit het ezel-motief in een van haar kloosteronderrichtingen (waarop ik later uitgebreider inga). In de betreffende onderrichting stelt zij de ezelin¹⁵ die Jezus Jeruzalem binnendroeg ten voorbeeld. Weliswaar was die ezel een onaanzienlijk, geduldig en simpel beest, maar zij was op dat glorieuze moment toch het allerdichtst bij Jezus! Geen beweging kon de Heer maken of zij voelde het, en met haar lange, rechtopstaande oren hoorde ze alle geheime dingen die Jezus met zijn vrienden besprak¹⁶

Het beeld van de ezel, ten voorbeeld gesteld om haar simpelheid, is dus bepaald niet ondubbeltzinnig' hoort zij niet al de overwegingen die aan de apostelen zijn voorbehouden, en draagt zij niet als een Christoffor de Verlosser op haar rug?

Een dergelijke lust in het dragen van de Verlosser staat ook centraal in Bake's bespiegelingen omtrent de Godsmoeder. Hierboven zagen we hoe zij, opgetrokken in Jezus' hart, leerde hoe God in de Maagd kwam. Een verwante voorstelling komt naar voren in een ander visioen van heilig moederschap. De Zaligmaker spreekt hier in eigen persoon over zijn gedragenworden, over de 'zoete stede' die hij vond in zijn afzondering in de baarmoeder, afzondering als in een cel, die iedere christen voor zichzelf zou moeten zoeken. Christus zelf had zijn oorspronkelijke woonplaats in het Vaderrijk opgegeven, zo vertelde Hij, 'omdat ick de glorie niet sonder verdiensten des lijdens ontfanghen en wilde ende dat ick die oock niet ghebruycken en wilde alleene in mij selven'. Zo moest ook iedere serieuze christen de wereld achter zich laten 'ende alle de ghenoechten ende macht die hij daer ghebruycken saude, ende soecken aldus een afghescheiden stede, daer hij hem in sal besluyten om mijnen wille, alsoo ick in dat nauw lichaem mijnder lieve moeder ghesloten wilde sijn'. Degenen die aldus lichaam en ziel, hart en zinnen aan Christus offerden, zouden van Hem alle zaligheid ontvangen. 'Aldus soo offerde mij haer mijn lieve moeder haer selven op (..). Ende aldus soo sullen sij oock doen die hun aldus gheheelijck tot mij keeren. Daer sal ick soo ghewaerlijck in comen gheestelijck, als ick in mijn lieve moeder quaem (...). Ghij sult oock weten dat mij de stadt van mijns Moeders lichaem alsoo ghenoechlijck was om in te rusten, dat ick noch wel gheeren daer hondert jaeren in hadde willen rusten en blijven, hadt mijnen hemelschen Vader alsoo voorsien.' Maar nee – het was nog niet genoeg geweest dat Hij het Vaderrijk verlaten had omwille van de mensen, 'ende was selve mensche gheworden in mijner moeders buijck. Ick liet oock die soete stadt die mij seer ghenoechelijck was in te rusten, ende quam voort wt int aerschedal vol allenden'. In al deze dingen nu moest Alijt Hem navolgen; 'ick sal u nu leeren hoe dat ghij dat doen sult sonder schade'.¹⁷

Bovenstaand visioen stelt de schrijfster een maagdelijk, boven-natuurlijk moederschap in het vooruitzicht. Naast de vereen/zelviging met de moeder Gods is echter ook sprake van een vereen-zelviging met het kind-zijn. Met het kind-zijn als in de baarmoeder, besloten in een 'afghescheiden stede', en met het kind-van-de-Vader zijn. van de Vader op wiens bevel Jezus het lichaam van zijn moeder verliet om de glorie te herwinnen door te lijden. Voor Alijt betekent dit dat zij, als *moeder* Christus voortbrengend en om Zijnentwil *als in een baarmoeder besloten*, tevens geroepen is haar zoete stede te verlaten om door het lijden 'ghenoechten ende macht' van een *hoger* orde te herwinnen: het Vaderrijk namelijk.

Deze complexe schatplichtigheid komt in Bake's werk in verschillende denkfijuren tot uitdrukking. Ze komt onder andere naar voren in de genoemde spanning tussen beleden simpelheid en gevoel van uitverkiezing, tussen trouw aan de 'ghemeijne ghehoorsaamheijt' en behoefte aan afzondering. De weg die Jezus zegt te moeten gaan om zijn oorspronkelijke glorie te herwinnen en anderen daarin te laten delen, is ook voor Bake de weg die haar temptaties overwint. Het is de weg van het lijden, van de opoffering van zichzelf omwille van het Rijk.

Wat houdt dat Rijk voor Bake precies in? Soms, bij wijze van mystieke begenadiging, valt haar in dit leven 'yet wats smaects vanden eewighen leven' toe¹⁸, en om deze onuitsprekelijke gewaarwording te beschrijven gebruikt ze vooral termen ontleend aan Eckhart en Ruusbroec. De (tijdelijke) vereniging met God wordt beschreven als ervaring van 'grondelooses niet',¹⁹ 'Niet onbekent',²⁰ afgrond,²¹ als gewaarwording van 'dat onghebeelt, wijseloose en formeloose beelde'²² of van een wonderlijk Licht.²³ Het werkwoord waarmee zo'n voortijdig delen in de eeuwigheid aangeduid wordt is meestal het woord *smaken*.²⁴

Op deze beelden – die tenslotte pas na veel strijd haar deel worden – kom ik nog terug. Ik wil eerst nader ingaan op die strijd en op de wijze waarop Alijt uit haar temptaties of ambivalenties verlost wordt.

Op de cruciale momenten in haar spirituele ontwikkeling wordt Alijt herhaaldelijk Jezus' open hart gewaar. Niet alleen voelt ze zich daarin opgetrokken wanneer zij de derde weg ingegaan is,

maar ook voor die tijd, op een moment dat zij zich overspoeld voelt door gevoelens van nietswaardigheid en zondigheid, zich zelf niets anders dan de hel waardig achtend,²⁵ richt Jezus haar op door haar te dwingen in zijn open hart te kijken. In de minne die zij daarin ziet mag ze zich schoongewassen weten. 'Ja, ghe-looft mij dan dat ickt u al vergheven hebbe, pijn en schult, oft ghv noijnt ghesondicht en hadde'²⁶ Opvallend is dat dergelijke visioenen van Jezus' open hart steeds begeleid worden door de verzekering dat Hij haar zal verheffen boven duizend mensen, of zelfs boven alle mensen van haar tijd. Zo'n verzekering boven de anderen te worden verheffen, lijkt Alijts weg van zelfvernietiging beduidend te versoepelen.

Degenen die geheel en al met God verenigd, ja die godde lijk willen worden, mochten 'te male te nieute gheworden ende tot harer eerster kintsheit, dat es tot harer eerster onnoeselheit ghecommen (sijn)'²⁷ Om deze staat van onschuld te bereiken moet alles, alles achtergelaten worden en slechts een ding met zich mee worden gedragen: het kruis.²⁸ Door het kruis te dragen wordt men bekleed met de naaktheid van de Mensenzoon aan het kruis, het houdt als zodanig ook een *god*-worden in.

'Dese mensche heeft hem selven te gronde verloechent, [in een grondig] vernieten sijns selfs, van buten ende van binnen, ende es met Christo naect opgeclommen in dat cruce der gelaten heit, daer hem alle sijn crachten uitwendich ende inwendich uitgereckt sijn ende ontset sijn van hemselven ende sijn overgheset in Gode. Ende dat te-voren menschelijc ende redelijc was, dat es nu te male godlijc geworden'²⁹

Deze dynamiek van onthechting en verheffing, voorgesteld als tweede onschuld, is vergelijkbaar met Alijts wederwaardigheden in Jezus' open hart. Dankzij haar onthechting mocht zij in Jezus' hart als gelijke met Hem rondwandelen, 'met Jesus sprekende ende cautende aldus lief met lief',³⁰ en is zij, Godgelijke, tevens geworden als in haar eerste onnozelheid: 'oft ghy noijnt ghesondicht en hadde'³¹

Die tweede onschuld maakt haar God waardig. Ja, omwille van het oordeel dat zij over zichzelf gevelde heeft en dat haar alles deed verlaten, zal ze ook niet meer door God veroordeeld worden. Wie 'es weder ghekeert tot sijnder eerster onnoeselheyt' wordt niet veroordeeld, 'want hij heeft hem selven verordeelt te nieute. Ende daeromme en sal hi niet verordeelt werden, want God en ordeelt niet tweewerf in dat selve, ende hier-omme es hij vrij van al'³²

In *De vier kruiswegen* wordt dat proces van zichzelf oordelen geïlustreerd. Vooral in de beginfase gaat het proces gepaard met een heftige prikkelbaarheid jegens de onvolmaaktheid van anderen; een verschijnsel waarvoor bijna alle grote mystici waarschuwen. 'Al gaen sij alle in de helle, daer en leijdt u niet aen', verzuchtte Alijt Bake eens,³³ nog tamelijk laconiek, om haar ergernis jegens de anderen te sussen. Op andere momenten ging haar opstandigheid en ontstemming heel wat verder, zoals we gezien hebben bij de bespreking van haar autobiografie. Zelfs de oude, eerbiedwaardige Mater Hille Sonderlant, geducht om de strengheid waarmee ze al verschillende Windesheimse vrouwenkloosters had ingericht, moest het ontgelden. Maar niet alleen zij; de kloostergemeenschap als geheel kwam Alijt gedurende haar noviciaat geregeld als ver beneden de maat voor. De enige naar wie ze in die tijd van opstandigheid en temptaties wilde luisteren, bleek de stichter van Galilea, Jan Eggaert te zijn. En natuurlijk hoorde ze naar de stem van God, als ze die waarnam.

Ze beschrijft deze toestand, eigen aan de tweede weg, zowel in *De vier kruiswegen* als in het *Boecxken vander Passien* zeer uitgebreid, om anderen ervoor te waarschuwen. In de tweede weg gaat men zich geestelijk en lichamelijk met het lijden van Christus vereenzelvigen — sommigen ontvangen in dit stadium de stigmata —, maar men is daarbij soms te vurig en driest, door het ontbreken van een geoefend onderscheidingsvermogen. Die driestheid wreekt zich zelfs bij de besten 'in grooter crancheit ende onghedochsamheit, soe dat hi gheen teghenheit oft ongelycheit lijden en mach. Hy wordt soe zeer daer af ghestoert, dat hij valt in menigherhande ghebrec ende in grooten grooven sunden als in murmuracien ende in quaet vermoeden, in oordeel ende in achterclap, ende hij cricht mishaghen ende misnuegen op die ander. Ende hy wort zuer ende stuer ende onwerdich, ende heeft veel wederseggens oft wederproetelens, ende scelt op die gheene die by hem sijn. Het en can hem niet genueghen watmen hem doet. Ende dus moyt hy hem selven ende alle die ghene die met hem sijn; ende hy en can oft en wilt niemant verdraghen, ende hy seet: 'mijn hoeft ende mijn sinnen sijn cranck'.³⁴

Die prikkelbaarheid komt doordat de 'eyghenscap', het gehecht zijn aan zichzelf, nog niet voldoende is afgelegd. Om over te kunnen gaan tot de derde en vooral tot de vierde weg is het zaak zich geheel en al te buigen 'onder die moghende hant Gods in [een] grondeghen vernieten dijs selfs' en God met zich te laten sollen³⁵ wat Hij wil. In *De vier kruiswegen* noemt Bake drie geesteshoudingen welke men zich moet aanleren om over te kunnen gaan tot de derde weg. Zij zijn voorwaarden voor de tenietdoening van het zelf. Die houdingen zijn: de onderwerping, vanuit een zuiver hart, aan de wil van God; grondige ootmoedigheid; en zich ijverig en met ernst toeleggen op al de oefeningen waarin men die onderschikking en ootmoed kan leren.³⁶

In het *Boecxken vander passien* en in haar kloosteronderrichtingen gaat ze op dit proces van tenietdoening of 'vernieten' nog gedetailleerder in. Zo vergelijkt ze in *De weg der victorie* de vele gedaanten van de 'eyghenscap' die afgelegd moet worden, met de klederen die de mensen bij de intocht van Jezus in Jeruzalem uittrokken, om vóór Hem op de grond te leggen. Ze deelt de kleren die uitgetrokken moeten worden in zeven uitwendige en zeven inwendige kleren (nl. kleren die de ziel omhullen) in. De uitwendige klederen zijn de gehechtheden, samenhangend met de zintuigelijkheid en met het uitwendig bestaan in het algemeen. De inwendige kleren hangen samen met de geestesgesteldheid. In het *Boecxken vander Passien*, waarvan *De weg der victorie* een samenvatting is, wordt deze geestelijke ontkleding ook wel voorgesteld als de terugkeer tot de naaktheid waarmee we geboren zijn, ja tot de naaktheid van Adam vóór de eerste zonde.³⁷

De zeven uitwendige kleren zijn: verlangen naar aards bezit en aards gewin; verlangen naar eer en lof van de mensen; gemakzucht; zinnelijk genot (waaronder dat in eten, drinken en slapen); vriendschap (óók de 'redelike minne'; heeft men vrienden dan is men te makkelijk geneigd raad te zoeken bij hen, in plaats van bij God, en zich aan hen te hechten); troost, dat wil zeggen al die troost die niet van God komt, en tenslotte het steun zoeken bij de mensen, familie dan wel vrienden. Met het afleggen van deze kleren heeft men tegelijkertijd de wortel van de zeven hoofdzonden weggenomen.

De zeven inwendige kleren zijn alle variaties op de 'eyghenscap' of zelfzucht – en wel variaties waarvan het detail je als moderne lezer enigszins ontgaat. Het zijn *eygen minne, eygen wille, eygen goetdenken, eygen vermetelheit, eygen begriyp ofte aennementheyt*, en *eyghen behaegen sijns selves*. Bij de uitleg van de laatste zeven begint Alijt Bake met *eygen wille*, niet met *eygen minne* zoals haar opsomming zou veronderstellen. Met Augustinus en Bernardus³⁸ stelt zij dat, als de eigen wil eenmaal afgelegd is, de hel niet gevreesd hoeft te worden. Ja, zo voegt zij daar op evangelische toon ('Ende ic segge') aan toe, zelfs het vagevuur hoeft men dan niet te vrezen. Zonder eigen wil hoeft men niet te branden, 'want daer en ware geen sonde inder sielen'.³⁹ Hoogstens wat dagelijkse zonden, maar die worden door de Moeder Gods met haar mantel bedekt. Maar als de eigen wil is afgelegd mag men er gerust op zijn – zo herhaalt zij nogmaals – 'dat in dat hochste des gemoeds ende in dat inderste der sielen geene sonde commet die berren mach. Ende hieromme, so doet af eyghenscap ende daer en es noch helle noch pine'.⁴⁰

Achterliggend motief voor het 'vernieten sijns selves' is hier dus de dreiging van hel en vagevuur. Vaker echter is de beweegreden positief, namelijk de belofte met zijn oorsprong verenigd te worden. Zowel het *Boecxken vander Passien* als de *Weg der Victorie* eindigen met de belofte dat degene die aldus opnieuw 'onnozel' is geworden, naakt met Christus wordt verheven aan het kruis 'daer hem alle sijn crachten (...) sijn overgheset in Gode'.⁴¹

De overige zes inwendige kleren die uitgetrokken moeten worden komen bijna alle neer op het afleggen van het eigen oordeel. In alle toonaarden waarschuwt de schrijfster ervoor het eigen oordeel niet te stellen boven het oordeel van God. Wat heel moeilijk is, omdat ieder overtuigd is dat zijn eigen inzichten de beste zijn, en ook in overeenstemming met de wil van God. Het veiligst is nog, aan te nemen dat men niets weet en niets vermag.

Waar ik hierboven zei dat in al Bake's werk sprake is van een proces van zich-oordelen (bij wijze van vooruitlopen op Gods laatste oordeel) zou dat dus eigenlijk nader omschreven moeten worden als: een zich schikken onder wat zij aanneemt het oordeel Gods te zijn. Maar het resultaat van die onderschikking is bepaald niet onderworpen of kleintjes! Integendeel: de teniet-gedane ziel is zelf goddelijk geworden. Herhaaldelijk verneemt



De gegeselde Christus worden zijn kleren afgenomen. Met realistisch gevoel voor detail zijn de wonden en de bloedvlekken op Christus' kleed afgebeeld. Miniatuur in een Noordnederlands getijdenboek uit de eerste helft van de vijftiende eeuw (British Library, Londen).

Alijt van Jezus dat, als ze Hem navolgt in Zijn gehoorzaamheid aan de Vader, zij op haar manier zieken zal genezen, blinden doen zien, enzovoort. Herhaaldelijk ook weert zij, wanneer ze zich in haar weg gesteund voelt door overvloedige genadebewijzen van Gods kant, deze af uit angst daardoor groter glorie mis te lopen. Het heil mag slechts door lijden verdiend worden, zoals Christus daarvoor leed (en nog wel voor het heil van anderen, zondaars): 'Och, die Hem hier de alderghelijkste waer in desen graet der minnen ende des lijdens dat waere Hem die alderweerste boven alle creaturen. Hiersoo sullen wij segghen: "O Heere, sonder minnen ende pijnē soo en wil ick u glorie niet. Och, hoe soude ick daer staen beschaemt, als ick dat bruijloftcleet der

ghewarigher minnen in de pijnelicheijt niet aenghedaen en hadde." (...) Hierom, soo en laet ons niet verdrieten te lijden, maer met allen hertelijcken begheerten omhelsen ende begheerende om daermede te verblijden in de ghelijckheijt ons liefs Heeren Jesus Christus'.⁴²

Het *ende* van de derde weg en de overgang in de nacht van de vierde weg viel bij Bake op zo'n moment dat zij zich verzette tegen te veel genade.⁴³

DE TERUGSLAG IN DE VIERDE WEG

En Alijts verzet tegen al te makkelijk verkregen genade bleef niet zonder uitwerking. In de vierde weg, 'desen vreemden, wonderliken, wilden, woesten, dorren, droeghen, armen, allendigen weghe',⁴⁴ verging haar lange tijd ieder smaken van God. Na al de moeite die zij zich getroost had om haar temptaties te overwinnen, haar ergernis jegens de anderen te onderdrukken, Christus' passie steeds en steeds weer voor ogen te halen, om tenslotte in Jezus binnenste te worden opgehaald met alle begenadiging van dien (begenadiging die zij afwijst: was het niet Jezus' *lijden* waarmee zij zich wilde vereenzelvigen?) lijken haar strevingen en oefeningen toch nog dood te lopen, ja zelfs zich tégen haar te keren. In *De vier kruiswegen* waarschuwt ze dat degene die in deze weg belandt 'dunct dat hij alte maele weder ghekeert is totter weerlt, ende dat hi meer ghenaeft der poerten des doots dan des levens. (...) Ende hy verteert hier in alle sijn crachten van buyten ende oec van bynnen. (...) Ende hier uut wascht den mensche also grooten ghedringe in hem, dat hy niet en weet wat hy doen oft laten sal. Want hem is soe wonderlyken bange ende zoe wee te moede, dat hem dunct, dat hy sterven moet, oft het sal hem aen sijn sinnen gaen, oft hy en saels niet moegen lijden'.⁴⁵

Als God haar tevoren niet enigszins had ingewijd in de perikelen die haar in de kruiswegen te wachten stonden zou ze zichzelf zeker te gronde gericht hebben 'van groote onruste die sij van binnen ghevoelde' ⁴⁶ De duisternis bestond er immers uit dat zij helemaal niet meer wist wat God van haar wilde en wat Hij met haar voor had. 'Ende dus soe is die mensche gelaten van al tot al, van buyten ende van binnen, van boven ende van beneden. Van binnen soe is hi gelaten van Gode sonder eenich kennisse oft smaec oft ghevoelen, recht oft hy van Gode niet en

hadde ghehadt, ende recht oft hy daer af niet meer hebben en soude, maer eeuwelyc van hem verworpen soude wesen; van buyten oft van binnen soe en heeft hy ghenen troest, want die nederste dingen die en smaken hem niet. Ende eest dat hem dunct dat sy hem beghinnen te smaken, zoe en wort sijnen druc ende syn liden niet dan te meerder, ende dien druc wast in hem zoe zere, soe dat hem byna onlidelyc dunct, ende hij en weet hem waer henen keeren'.⁴⁷

Veelvuldig en hevig zijn de temptaties in deze toestand. De ergste vijand is wel de eigen rede, die alles wil onderzoeken en van alles het waarom moet weten. Is deze vijand overwonnen, dan zou ook die andere (de duivel namelijk, met zijn temptaties) geen macht meer hebben. Het allerbelangrijkste is om ondanks alle twijfel houvast te blijven zoeken in de vereenzelviging met Christus. Zoals Christus zich gevangen liet nemen en weerloos, de handen op de rug gebonden, zijn lijden aanvaardde, zo moet in de vierde weg het lijden worden aanvaard in volledige zelf-overgave, in volledige gelatenheid.⁴⁸ Zolang de duisternis duurt begrijp je niet wat er aan de hand is en is de neiging om òm te keren bijna niet te weerstaan. Vandaar het belang zich aan Jezus' passie vast te houden, aan Zijn verlatenheid in de hof van olijven en op het kruis, 'volcomen overgheven inden handen van allen sijnen vianden, ende (...) willichlyc ghereet tot allen tormen-ten.'⁴⁹ Ook al lijkt het einde van het lijden onzichtbaar en onvoorstelbaar, door zich vast te houden aan Christus mag men hopen eens te delen in zijn glorie en soevereiniteit, zo eindigt de vierde weg in het tractaat *De vier kruiswegen*: 'Ende dusdanige mensche wordt te rechte met Christo ghecruyst ende ghepassijt, ende hy sterft met Christo ende wort met Christo begraven, ende daer leet hij eenen tijt verborgen, tot dat hem Christus verweect ende doet hem opstaan ende verrisen ende hem openbaren met volcomen wercken der duechden, die nyemant en mach weder-spreken'.⁵⁰

‘WANT SIJ HEBBEN GODE, ENDE ALLE DINC MET
HEM, IN HEM SELVEN BESLOTEN’

Het opstaan met Christus is een opstaan *in* Christus, een delen in zijn volmaakte natuur. In de Moderne Devotie benadrukten de meeste auteurs dat deze weg van vereniging met de menselijke natuur van Christus, via Zijn lijden, de weg bij uitstek was om

God te naderen. Via het delen in Christus' menselijke natuur zou men ook Zijn goddelijke natuur tot op zekere hoogte deelachtig worden. De nadruk op Christus als middelaar en model voor de mystieke vereniging moest met name een uitweg wijzen uit de tendens tot zelfvergoddelijking en wetteloosheid, die men meende te bespeuren bij mystieke auteurs wier denkbeelden verwantschap vertoonden met de veroordeelde ketterijen der Vrije Geest (zoals Eckhart).

Voor de *vrouwen* in de Moderne Devotie vormde Christus, zoals we zagen, behalve voorbeeld van lijdzaamheid dat tot navolgen mocht stemmen, vooral ook het *voorwerp* van haar mystiek verlangen (naar uiteindelijke Vereniging). Voor haar was Christus allereerst de hemelse Bruidegom. Bij Alijt Bake is deze bruidsmystiek, die vaak de meest kenmerkende trek in de spiritualiteit der devote zusters is genoemd, opmerkelijk weinig uitgewerkt. Daarnaast valt op dat weliswaar alle aandacht gaat naar Christus' lijden en de vereenzelviging daarmee, maar dat de vereniging met de Godheid nog een eigen dynamiek heeft, en niet slechts verloopt via het delen in Christus' menselijke natuur. De gewaarwording van de 'afgrond Gods' wordt, als bij Eckhart en de Duitse Godsvrienden, voorbereid door het 'laten', door het loslaten van zichzelf. Op deze weg is Christus een houvast, een voorbeeld; paradoxaal voorbeeld van almacht-in-nederigheid met name. De vereniging van de ziel met God verloopt voor Bake echter niet zozeer via de vereenzelviging met de menselijke natuur van Christus, maar via de 'volmaecter victorien sijns selfs'. De twee zijn wel onlosmakelijk verbonden. Bake ziet ze als twee gebieden, ziel en lichaam, die zo ieder op hun manier met God verenigd worden. Op die manier kan ze de belangrijkste motieven van de haar zo geliefde mystieke auteurs bewaren, en, wat meer is, ziet ze een bijna restloze vereniging met God voor ogen: 'dus zoe worden dy altemale vereenicht met Gode, beyde in ziele ende in live. Want die ziele wordt Gode vereenicht nae der Godheit, want si God gripich is. Ende die natuere wordt volcomen inder duecht ende vereenicht metter natueren Cristi. Ende dus wordt die mensche te male [God] in dien deel, daer hem dit gheschiet'.¹¹ In een van haar kloosteronderrichtingen zegt zij van degenen die zo volledig met God één zijn geworden, dat zij 'altemale overformt sijn in Gode ende God in hem'.¹²

Voor al de laatste zinsnede, *ende God in hem*, mag onder het opzicht van de rechte leer nogal gewaagd heten. God die in een schepsel overgevormd wordt: op die manier zou Christus' mens-

wording misschien gekenscherst kunnen worden, maar de mystieke opgang van de gelovige toch minder. Het veronderstelt dat de mystica zich niet alleen goddelijk voelt, maar naar haar idee zelfs macht heeft gekregen over God, die immers in haar is afgedaald. Een aantal regels verder in dezelfde kloosteronderrichting heet dat aldus: '(si) hebben hem selven te male verwonnen ende sijn een grondeloos niet geworden. Ende dat selve niet es God, en dat besitten si in hem selven wezelyc ende gheduerlyc boven alle zinnen. Ende hieromme so en eest geen wonder dat zij hoghe dinghen bekinnen ende verstaen van Gode boven andere menschen. Want sij hebben Gode, ende alle dinc met Hem, in hem selven besloten. Ende dat gebruiken sij in wonderliker wisen, sonder onderlaet, in hem. Ende hem dunct recht dat si weder tot haren oorspronghe ghecommen zijn, daer si eerst ute ghevloten zijn'.¹³

Dit gebeuren, beschreven als een delen in Gods almacht (maar tegelijkertijd als een verloren-zijn-in, als grondeloos Niet) wordt herhaaldelijk getekend als een baringsproces. We zagen dit al eerder. Soms is *God* degene die baart, soms de *genade*, en soms de mens zelf, die dan ofwel *zichzelf* of – op geestelijke wijze *Christus* voortbrengt.¹⁴ Ook spreekt Bake ergens van haar verlangen om (door haar onderrichtingen) haar lieve kinderen 'te barene in die levende bynnenste ons liefs heren Jesum Christi'.¹⁵

God draagt dus, als Oorsprong en als Barend, de trekken van een machtige Moeder waar de mystica 'ute ghevloten' is en naar terugkeert, en met wie zij zichzelf identificeert, in wier vermogen zij deelt.

DE TOORN VERONTSCHULDIGD

Opmerkelijk is dat bovenstaande zinsneden over de terugkeer tot de Oorsprong, ervaren als grondeloos Niet, figureren in een kloosteronderrichting die als onderwerp de 'actie' heeft, de actieve verkondiging. In de onderrichting *De louteringsnacht van de actie* wordt uiteengezet dat voor degenen die werkelijk aan zichzelf gestorven zijn en die alle eigenwil hebben afgelegd, het actieve leven nog bóven het contemplatieve leven gaat, omdat het meer vrucht draagt.¹⁶ Elders vergeleek Alijt een dergelijk zoeken van het openbaar leven met als doel Gods verheerlijking, met Christus' intocht in Jeruzalem. Ook Christus aanvaardde toen het uiterlijk aanzien, maar omwille van zijn Vader. Inwen-

dig weende hij erbij, zo zette zij uiteen in het eerste deel van de betreffende kloosteronderichting (*De lessen van Palmzondag*, a: 'Waarom Jezus weende'). Hij wist immers wat er komen ging, welke straffen het volk voor zijn ontrouw te dragen zou krijgen, en hoe nutteloos Zijn lijden voor vele hardnekkigen zou blijven. Toch liet hij zich de glorieuze intocht welgevallen om, erkend als zoon van God, zijn Vaders eer te verhogen. Het geloof in Hem zou de mensen immers tot heil strekken.

Op diezelfde manier moeten sommige uitverkorenen vooraanstaande plaatsen aanvaarden. Anders 'zoe moest die kerke ter neder vallen, omdat si geen pilaren en hadde op te rusten'.¹⁷ Is er niet een spreekwoord dat zegt: een land zonder heer, is een land zonder eer? In zo'n land wil namelijk iedereen heer zijn, en daaraan gaat alles ten onder. Juist degene die liever niet dergelijke belangrijke plaatsen bekleedt is er geschikt voor. Zo iemand zoekt de eer niet, en zal zich steeds bewust blijven van 'sijn snoedicheyt ende cleyneheit, sijn onwerdicheit, sijn onbequaemheit, sijn onwijsheijt, ende – wat sallic segghen – al sijn onghoordineertheit ende crancheit'.¹⁸ Toch zijn degenen die voor deze plaatsen worden uitverkoren de meest volmaakten, en zij zijn God ook het meest lief. Zoals een heer zijn sterkste en dierbaarste ridders uitzendt.¹⁹ Dergelijke ridders van God moeten weerstaan aan de verleiding alsnog toe te geven aan hun 'eygenscap' (die hen opnieuw in bezit kan nemen vanwege hun uitverkoren positie), en aan de vele kwetsuren die zij in de dienst van God oplopen. Hebben zij deze verleidingen en kwetsuren goed doorstaan, dan hebben zij zich werkelijk 'te male verwonnen ende sijn een grondelooes niet geworden'. De kwetsuren hangen samen met de vele tegenslagen en het onbegrip dat zij zullen ontmoeten. De eigen reactie hierop zal in eerste instantie gelijken op de gemoedstoestand die beschreven werd als begin van de vierde weg: duisternis, het gevoel bedrogen te zijn, een neiging om terug te keren. Als dit gevoel enigszins overwonnen is, wacht er nog een tweede kwetsuur (die Bake eerder typeerde als eigen aan de tweede weg): het stoten op de onwil en zelfs vijandigheid van de aanstaande bekeerlingen, en, als gevolg daarvan, het overvallen worden door een bijna onbedwingbare ergernis en toorn jegens hen. Na beide kwetsuren moeten de ridders zich tijdelijk bij hun heer, dat wil zeggen in zichzelf terugtrekken, om daarna gelouterd weer tot de buitendienst over te gaan. (Vandaar de naam van deze kloosteronderrichting: *De louteringsnacht van de actie*.) De derde en laatste kwetsuur die zij

oplopen is de wond die de liefde slaat, 'daer si af ontsteken sijn in dien dat zij sien hoe jammerlijc dat die menschen dolen ende hoe groet quaat dat si doen. Dat jammert hem sere, ende [si] pinense oec te winnense soe si alderbest connen, ende vermanense, ende leerense, ende treckense suetelic, ende sceldense ende berespense ende corrigerense scarpelic. (...) Dese houden de leere der apostolen, daer hij seyt: "Wilt torneghen ende niet sondeghen".⁶⁰ Dese sijn tornich, maer si en sondeghen niet. Nochtan zo worden si gewont ende keren weder in toten Heere (...) tot haren oorspronc daert al uut comt' Uiteindelijk zal deze ridder 'te male een geworden met Gode' zijn.⁶¹

Wat in de louteringsnacht van de actie – die door duisternis en kwetsuren heen op de meest volmaakte wijze terugvoert naar de oorsprong – dus vooral wordt gelouterd is de *toorn*, de ergernis en ontstemming jegens de onvolmaakte anderen. Alijt Bake beschreef die vertoornde gemoedstoestand uitvoerig in het begin van haar autobiografie en in het *Boecxken vander Passien*. In de louteringsnacht van de actie is de ergernis een *heilge* ergernis geworden, en wat meer is: zij blijft nu zonder zonde, is ontslagen van schuld. De loutering die in *De vier kruiswegen* is aangevangen en in het werkende leven wordt volbracht,⁶² en die door Alijt Bake wordt samengevat als 'vernieten sijns selves' – vernietiging die haar herhaaldelijk dreigt te doen stranden in 'duusternessen' – lijkt bij haar niet in de laatste plaats de loutering van haar prikkelbaarheid te zijn. In dienst van de kerk mag de toorn er weer zijn, ja zij heeft zelfs een heilig doel gekregen. En de ridderse vaart er, uiteindelijk, wel bij. Geen dienst die haar zozeer 'dat euwege leven in hem al nu'⁶³ doet smaken, verpozend in haar Oorsprong ('seere ghewont ende bebloet. Ende haer Heere ontfantse blidelic, ende bestricse met dierbarer specien ende met salven ende geneestse van harer qualen ende loent hem haren arbeit duegdelic ende wel, alst recht es, want zijt met haren bloet verdient hebben').⁶⁴

Natuurlijk kan zulk een smaken van eeuwigheid niet al te lang duren, want dat zou geen menselijke natuur kunnen verdragen; en het is 'der heilegher kerken een groet noet dat die lieden langhe leven'.⁶⁵ Bovendien is het belangrijk om zich steeds bewust te blijven van de eigen ondergeschiktheid, en om de eer die een dergelijke positie meebrengt slechts inwendig wendend te aanvaarden, zoals Christus dat deed.

Ook de traditionele bijbelpassage uit het Lukas-evangelie waar-

mee de kerk het contemplatieve leven waardeerde bóven het werkende leven (10: 38-42; de passage waarin Jezus Martha vermaant dat haar zuster Maria, die aan zijn voeten zit te luisteren, het 'beste deel' heeft gekozen), wordt door Alijt anders uitgelegd.⁶⁶ Die uitspraak van Jezus, stelt zij, gold voor dát moment: op dat moment was het voor Maria goed om te luisteren. Maar later ging ze met de apostelen mee om te prediken,⁶⁷ en juist daardoor hield ze in ere waar het Jezus met zijn uitspraak om te doen was. 'Maer omdat [het] niet behoort en was den vrouwen vele achter lande te loopen, so es si weder ghekeert toter eenicheyt⁶⁸ ende ginc doe in die wostine, (...) ende wert alle dage vanden inghelen opgevoert in die locht'.⁶⁹

Realiseerde Bake zich met het laatste voorbeeld dat ook zijzelf als vrouw nooit kon behoren tot de meest vooraanstaande ridders der kerk ('die prelaten der heyleghe Kerken, die leeraers, die overste ende predicaers')⁷⁰, of althans de hoogste posities daarin nooit kon bereiken, hoezeer zij zich ook zou verootmoedigen en hoe vurig haar ridderdienst ook was?

Hoe het ook zij, de toorn en ergernis die Alijt Bake in het begin van haar mystieke weg voelde jegens haar 'widersaken'⁷¹ zijn gaandeweg zo zeer gelouterd, dat ze zijn omgekeerd in hun tegendeel. Zij voelt nu, dat de tegenwerking bijdraagt aan haar eigen heiliging, ja dat die zelfs, buiten medeweten van de personen in kwestie, zo 'gheordineert' is: 'Ja, wat sallic seggen, ic en maecht met gheenen worden uitspreken, hoe inderlike seere dat ic minne deghene die mi in eeneghen dinghe contrarie gewest hebben'. Degenen die net als Christus hun vijanden beminnen 'onsculdeghen hare widersaken, ende hebben recht medeliden met hem, ghelijc dat Christus dede (...), recht ofte Hi segghen wilde: "Och, lieve Vader, siet, hoe comt dit volc toe dat si hiermee aldus jammerlijc geplaeght sullen worden. Si en weten niet wat si doen. Maer ghi ende ic wetent wel, diet aldus gheordineert hebben te gesciene. Ende ic lidet willichlic ende geerne. Ende si sijn hiertoe bedwongen bi onser beeder ordinantien, dat si dit doen moeten, ende si en wetens niet ende en moghens niet weten. Wisten sijt, si en soudens niet doen. Hieromme, Vader, vergeeft hun, want si en weten niet wat si doen".'⁷²

Waar vroeger ergernis en toorn was, rest nu slechts een groot medelijden met degenen die haar dwars zitten, onwetend als ze zijn. Alijt kan nog slechts hopen dat haar vijanden om de opdracht die zij onbewust ten uitvoer brengen en die haarzelf zo

tot heil strekt, niet – zoals zij hen vroeger toedacht – verdoemd zullen worden;⁷³ maar dat hun zeer zware straffen wachten is wel zeker.⁷⁴

DE WEG VAN DE EZEL

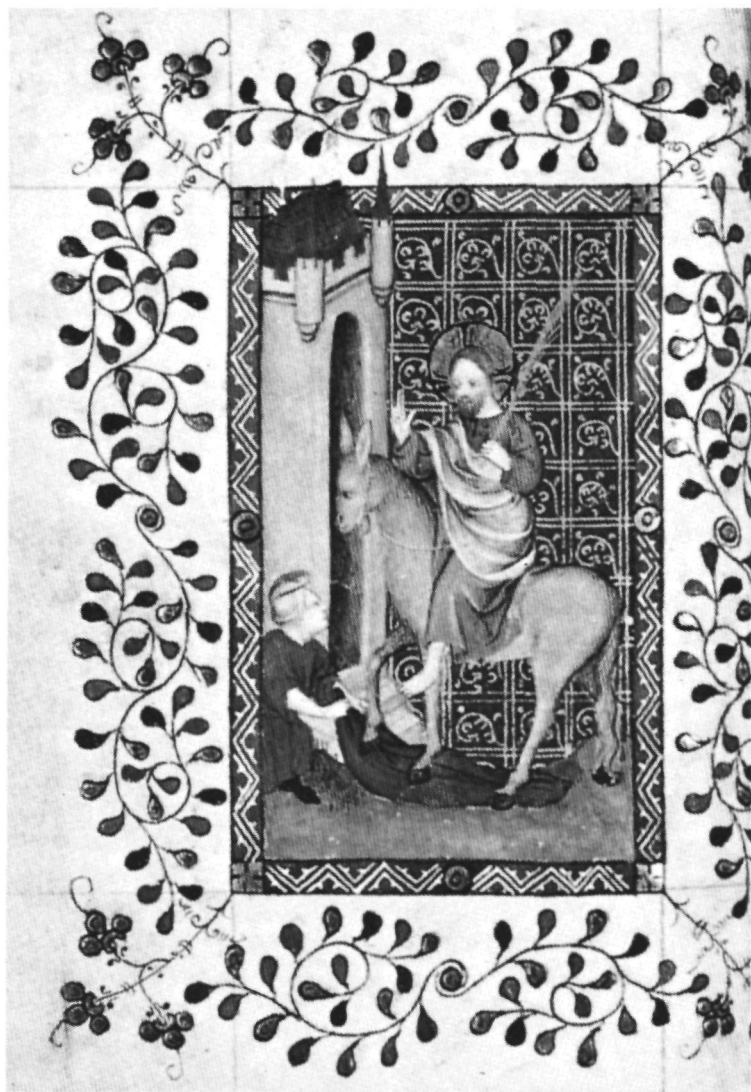
Alle 'tegentheyt' die haar wordt opgelegd hoort bij Gods plan met haar, zo beseft Alijt uiteindelijk. Met die lasten en tegenwerking wil Hij haar 'moruwe als een sachtmoedig lam' maken, 'opdat haer lijdsaemheit daerin gheprouft ende ghecroent mach werden'.⁷⁵

Beproefd, murw gemaakt als een zachtmoedig lam, en dáárdoor – als het Lam Gods – delend in Gods glorie: zo kan Bake's weg van *laten en liden* goed samengevat worden. Alvorens ik de kenschets van deze weg afrond bespreek ik nog één motief, een variatie op het murw gemaakte lam hierboven. Het is het motief van de ezel, uit *De weg van de ezel*. Alle gemoedsbewegingen en denkfiguren van Alijt Bake komen in dit motief op karakteristieke wijze samen.

Het motief van de ezel ontleende Bake aan de palmzondagpreken van Jordanus van Quedlinburg. In de betreffende preken behandelt Jordanus de intocht van Jezus in Jeruzalem aan de hand van vier aandachtspunten. In het eerste punt beschouwt hij de ezel waarop Jezus reed; in het tweede de menigte die kleren en takken voor Jezus uitlegde op de weg; in het derde hoe zij Jezus met palmtakken tegemoet kwamen; in het vierde hoe zij hem met Hosanna's bejubelden. Deze gebeurtenissen zouden zich volgens Jordanus op geestelijke wijze in iedere ziel herhalen.

De hoedanigheden die Jordanus in de 'ezel-ziel' aanwees, werden door Bake op eigen wijze verder ontwikkeld. Zij oordeelde de behandeling van de thematiek door Jordanus voor haar zusters te abstract.⁷⁶ In zes punten ontwerpt zij vervolgens een spiritualiteit van de ezel.⁷⁷

In de Proloog van *De weg van de ezel* stelt Bake de vraag waarom Jezus op een *ezel* zijn glorieuze intocht maakte. Haar antwoord – dat geen antwoord is op de vraag – is typerend voor de weerkerende obsessies in haar werk (haar ijver namelijk om aan Christus gelijk te worden, en haar nadruk op 'simpelheid'): 'opdat wij Christus gelijk moghen werden, die ons dit wel geleert



Jezus rijdt, gezeten op een ezel, Jeruzalem binnen. Miniatuur uit een Oost-nederlands getijdenboek, daterend van ca. 1420 (particuliere collectie).

heeft doen Hi opden oedmoedeghen ezel reet'.⁷⁸ Het antwoord is des te opmerkelijker, omdat de onderrichting niet handelt over het gelijk worden aan Christus maar aan de *ezel*, en wel omdat deze zo'n 'simpel, plomp, versmaedt beestken' is. Zelfs zó versmaad, dat 'als men confuselijc'⁷⁹ van yeman spreken wille, so seit man: "Wat groeter, plomper ende ruder esel es dat". Aldus moet een mensche dit poent aen hem trecken, ende pinen hem een onghelahcht ende een versmaet mensche te werdene'.⁸⁰

CHRISTOFOOR IN EZELSVEL

Het eerste van de zes punten die Bake aanreikt, is de oefening in het zichzelf onaanzienlijk achten. Houd je jezelf werkelijk voor klein, dan kun je ook niet meer toornig worden als iemand je 'confuselijc' toespreekt. Want dan denk je, ze zal wel gelijk hebben.

Het tweede punt dat we van de ezel kunnen leren, stelt Bake, is dat de ezel geduldig alles draagt wat men haar⁸¹ oplaadt, zonder gekreun of gemor, en het draagt tot waar het wezen moet. En is zij daar angekommen, dan neemt ze genoeg met het eenvoudigste voedsel: met hooi en 'stoppelen', distels en doornen, en koud water om te drinken. Ook maakt het haar niet uit wat men haar te dragen geeft, of het 'goet ofte quaet es, (ofte) edel ofte onedel'.⁸²

Het derde punt dat aan de ezel moet worden opgemerkt is dat hij zeer 'anxtvoudich' is, altijd op zijn hoede om niet te vallen en zich niet te kwetsen. Daarom kijkt hij altijd angstvallig naar de grond, 'opdatti hem van roekeloesheden niet quetsen en soude'.⁸³ En ziet hij een plek waar hij zich ooit gestoten heeft, dan gaat hij liever een heel stuk om dan zich daar weer pijn te doen. Want mocht hij struikelen of vallen, dan zou dat 'sijn Here, zijn God, die op zijn edel ziele rijdt'⁸⁴ immers een ongeval kunnen bezorgen. Wat we hieruit kunnen leren, verzekert Bake haar zusters, is dat de weg van de ootmoedigheid altijd de zekerste is.

Het vierde punt dat aan de ezel opvalt is 'datti heeft twe scarpe oeren, opwert gherecht toten hemel ende boven open, ende mochte horen al dat Christus sprac tot sinen vrienden'.⁸⁵ Zo moeten wij onze inwendige oren steeds rechtop hebben staan, om te horen wat God uit de hemel in ons spreekt. 'Ende al waest dat dese esel Christum Jhesum niet sien en mochte, hij mochten⁸⁶ wel hooren ende gevoelen. Want Hi en mochte Hem

niet roeren noch ic weet niet [wat] spreken, hij en hoordet ende oc voedtet' ⁸⁷

Juist degenen die menen dat zij voor het hoge contemplatieve leven te grofbesnaard en klein zijn, komen voor de weg van de ezel in aanmerking. Zij kunnen zich des te gemakkelijker aan God en aan de anderen onderwerpen, 'in oedmoedegher nederheyt ende sachtmoedeghen vernieten uwes selfs, in simplere eenvoudicheit, in niet houdene van [u selven], u selven Gode ende uwen oversten bevelende, simpelc ende eenvoudelijc wandelen[de] inden wech des Heren, nemende alle dinc van der hant des Heren voor u beste' ⁸⁸ In de hoogten van het contemplatieve leven loopt men veel gevaar, met name het gevaar ongemerkt hoogmoedig en zelfingenomen te worden. Daarom is de weg van de ezel veel veiliger. Denk steeds bij jezelf, je aan je Heer aanbevelende – zo raadt Bake haar toehoorders – dat je uit jezelf niets kunt en niets mag en niets weet van wat Hem behaagt. Bid daarom: 'lieve Here, ontfarmt mins, ende regiert mij, ende ghestarct mij, ende bestiert mij, ende maect met mij alsoe ghi wilt' ⁸⁹

Ik kan dit alles uit eigen ervaring zeggen, verzekert de schrijfster. Als ik had toegegeven aan mijn vele temptaties en gedaan had wat ik zelf op sommige momenten begeerde te doen, zou ik zeker door de duivel 'ondercopen' zijn. Want in het begin van mijn weg, 'metten incomen der gracen', kwam het venijn van de duivel mée. En ongeoeffend in deze dingen en in de slimheid van de duivel, verviel ik tot al die onvolmaaktheden (namelijk de verwaandheid en het afgaan op eigen oordeel), waarvoor ik zwaar heb moeten boeten. Toen ik weer opstond 'in penitencien', was ik voortaan wel op mijn hoede! Zoek daarom geen 'hoge dingen' te smaken, maar wandel in de zekerheid van de weg van de ezel. 'So wordi een getrouwe ezel ofte ezellinnckijn, d[a]er Christus op riden mach, daer Hij wille'.⁹⁰

Op deze wijze kunnen ook en juist de eenvoudigen van geest,⁹¹ als zij 'gront-ontsonken, gelaten menschen' zijn geworden, met Christus worden overgezct 'inder wilder wostinen, daer dat alder overste ontbloeten ghesciet'.⁹² Dit alles zal immers niet degene welgevallen die denkt 'vele bewints ende vele bestiers'⁹³ over zichzelf te hebben en die almaar hoge oefeningen pleegt, maar juist de simpele en zachtmoedige die altijd haar oren begerig omhoog houdt gericht. Zij hoort meteen wat de Heer van haar begeert, en is steeds Hem terwille 'die altoes bij haer es ende niet van hare en sceit. Want Hi sit op haer ende rust in haer, ende Hij en mach Hem niet so lichtelijc verroeren van binnen in

haer met verborgen ingeeste ende in ruste sijns willen, sij en bevoeltet'.⁹⁴

Het motief van het dragen, als een ezeltje, van de Verlosser, lijkt hier vermengd te worden met dat andere draagmotief dat we eerder zagen, het dragen van de Verlosser in de schoot: 'Want Hi ... rust in haer, ende Hij en mach Hem niet so lichtelijc verroeren van binnen ... sij en bevoeltet'. Het in elkaar schuiven van de voorstellingen en het beeld dat Bake van de ezel geeft, doen vermoeden dat in het draagmotief (de idee als een ongeschonden Maagd of als een Christofoor-in-ezelsvel de Mensenzoon te dragen) zeker ook almachtsfantasieën schuilen – omhuld en verontschuldigd door de mantel der nederigheid. In *De weg van de ezel* wordt het belang van de eenvoud en onderworpenheid zowat in iedere zin benadrukt; maar wat in die uitdrukkelijk herhaalde vermaningen bezworen moet worden staat er, zij het terloops, niet minder duidelijk: als de ezel niet uitkijkt bezorgt zij haar Heer een ongeluk (de Heer is, met andere woorden, van Zijn rijdier afhankelijk), en alles wat Hij nog slechts heimelijk bespreekt of begeert, dat hoort zij met haar overeind staande oren. Zij is zo zelfs bevoorrecht bóven degenen die – volgens een andere kloosteronderrichting – voorop gaan in de stoet die Jezus in Jeruzalem binnenhaalde, te weten (in overdrachtelijke zin) 'die prelaten der heyleghe Kerken, die leeraers, die overste ende predicaers'.⁹⁵ Weliswaar zien deze laatsten Christus van dichtbij, omdat zij vooraan gaan, maar de ezel hoort Jezus. En zij voelt Hem, verborgen in haar binnenste. Zij deelt, net als de Moeder Gods toen Jezus in haar woonde, in een van de weinige feestelijke en genoeglijke momenten in Zijn leven.

IN HET OPEN HART

Het vijfde van de zes aandachtspunten in *De weg van de ezel* is het kruis dat de ezel op zijn schouders draagt (in de tekening van zijn vacht). Zo moeten ook wij, maant de schrijfster, steeds ons kruis dragen, ons lijden verenigend met dat van Christus 'tot profijt alder menschen'.⁹⁶ Zonder overgang volgt hier dan het tractaat *De vier kruiswegen*, dat door Spaapen apart werd uitgegeven, en door mij eerder besproken is.

Het zesde opmerkelijke punt aan de ezel is dat hij zijn hoofd in een haag steekt als men hem wil slaan. Zijn lichaam



De Verlosser, door Quirizio da Murano; tweede helft vijftiende eeuw. Houding, gelaatstrekken en het voedende gebaar van Christus -- de hostie lijkt wel te voorschijn gehaald uit de zijdewond, gesitueerd ter hoogte van de tepel -- doen sterk denken aan voorstellingen van de *Virgo lactans*. De knielende non is een claris (Accademia, Venetië).

mogen ze kwetsen en slaan zoveel ze willen, als zijn hoofd maar ongedeerd blijft. Zo moeten wij, stelt de schrijfster, wanneer we door wat voor temptaties ook gekweld worden, ons hoofd in het open hart van Jezus steken. 'Laet hem die nederste crachten uwer crancker naturen moijen en quellen alzo veel als si willen, daer en leit niet aen, (...) eest dattu dijn hooft gheheel houdest als vorseit es. Het mach gescien dat dijn nederste mensche bi tiden verwonnen wert ende bevelect tegen dinen danc. Maer dies wert u al goeden raet, opdat dijn overste crachten gheheel bliven ende ongebrouken'.⁹⁷

Naast het draagmotief en de identificatie met Christus, is de bijzondere aandacht voor het open hart van Jezus zeker het derde belangrijke motief in *De weg van de ezel* en in Bake's werk als geheel. In Bake's voorstelling van het doorboorde hart van Christus⁹⁸ in deze kloosteronderrichting, werkt het open hart als een haag, als bescherming van het *hoofd*, 'dat sijn die overste crachten onser sielen als: die wille, memorie ende redene ofte verstant'.⁹⁹ Is het hoofd geborgen in het open hart, dan kan het kwetsen of bevleken van het lijf niet echt kwaad. De schuilplaats die het hart is, bewerkt dus een scheiding tussen lichaam en geest: het lichaam mag verloren gaan, als 'die overste crachten' maar ongeschonden blijven.

Een vergelijkbare denkfiguur zagen we eerder, waar Alijt Bake werd opgetrokken in Jezus' open hart. Ze werd daar ingewijd 'in die verborghen hooghe en afgrondighe godtheijt' en leerde bij die gelegenheid ook hoe God in de Maagd kwam en hoe de Maagd baarde zonder kwetsuur. Zelf had ze, om tot die hoge inzichten te komen, haar natuur grondig tenietgedaan, en gesmeekt een nieuw vlees te krijgen. Het eigen 'vuil vleesch haers lichaems' mocht verloren gaan, ja móest verloren gaan. Van geheel andere aard was het ongeschonden lichaam van de Moedermaagd lichaam dat samen met 'die afgrondighe godtheijt' gevonden werd in het open hart van Jezus.

Als we beide voorstellingen van het open hart met elkaar in verband brengen mogen we vermoeden dat het 'hoofd', dat ongeschonden blijft door het in de zijde wond te bergen, aldaar – in het aanschijn van de afgrond Gods – het ongeschonden lichaam van de almachtige Moeder hervindt. In het bloedvloeiend hart vinden 'die overste crachten onser sielen' hun Oorsprong terug, en worden zij schoongewassen in het bloed dat uit die wonde

vloede. Het 'hoofd' vindt zich hier als het ware een nieuw lichaam, zonder kwetsuur en van zonden gereinigd. In het open hart wordt het hoofd – 'wille, memorie ende redene': juist de actieve, 'mannelijke' vermogens dus – van schuld ontdaan en aan een beter lichaam teruggegeven; aan een lichaam als van de ongeschonden, machtige Moeder Gods.

FFN LEVEN ZONDER TEGENSPRAKEN

De vereenzelviging met de lijdende Christus stelde Alijt Bake in staat een onschuldige, door lijden gelouterde vorm te vinden voor haar gevoel van uitverkorenheid, voor haar licht ontvlambaar misnoegen jegens anderen en voor haar ondernemingszin – terwijl tegelijkertijd tegemoet gekomen werd aan haar verlangen naar een leven in afzondering, zonder tegenspraken. Want weliswaar leefde Christus te midden van de mensen en had Hij veel vrienden, maar uiteindelijk was Hij alleen, inwendig wenend om het onbegrip van zijn omgeving. Wie met Christus werd gekruisigd, met Hem stierf en met Hem werd begraven, zou uiteindelijk met Hem opstaan, en zijn 'volcomen wercken der duechden, die nyemant en mach wederspreken' zouden geopenbaard worden.¹⁰⁰

Een vergelijkbare dynamiek lijkt ten grondslag te liggen aan de 'spiritualiteit van de ezel'. In de voorstelling van de simpelemaar-uitverkoren ezel die de Verlosser op haar rug draagt, komen de verschillende en tegenstrijdige verlangens van de schrijfter met elkaar in evenwicht. Vandaar wellicht de herhaalde verzekering dat de weg van de ezel de zekerste en veiligste is. Gevoelens van almacht en uitverkorenheid, maar ook van nietswaardigheid en gebukt gaan onder de last der zonde kunnen in de gedaante van de simpele ezel een plaats krijgen.

In het begin van haar weg van *laten en liden* geloofde Alijt dat ze een dergelijk geestelijk evenwicht het beste zou kunnen vinden in een cel, maar haar vurigheid was het verlangen naar een 'soete stadt' te machtig. Het mag een ironie van het lot heten dat zij de weg die ze met zoveel innerlijke strijd aflegde, waar-schijnlijk toch in een cel (of vergelijkbare vorm van opsluiting) eindigde.¹⁰¹

‘Dese sijn tornich, maer si en sondeghe niet’

Ter interpretatie van Alijt Bake's kruismystiek

ZOETE SCHOOT, KWADF MATER

In haar kruismystiek zoekt Alijt Bake – als alle mystici – God. De Godheid waarmee zij zich wil verenigen tekent ze in beelden, ontleend aan de Duitse en Vlaamse mystici waarmee ze bekend was. Zij spreekt van ‘die verborghen hooghe en afgrondighe godtheijt’ en van een grondeloos Niet. De weg waarlangs zij de vereniging zocht, weg van *laten en lyden*, ontleende ze voor een belangrijk deel aan dezelfde mystieken, maar vooral aan de bewerking ervan door de moderne devoten, met hun nadruk op de *imitatio Christi*.

Kort samengevat zouden we kunnen zeggen dat het ideaal, de hoopvolle verbeelding die in haar mystiek vervat ligt, bestaat in het godgelijk worden (‘altemale overformt sijn in Gode ende God in hem’) ¹ Voorwaarde daarvoor is een vergaande onthechting van alle meer directe bevrediging, bevrediging zoals die gevonden kan worden in wereldse zaken als roem, aanzien, bezit, zingenot of vriendschap. Bake schreef haar werk om anderen, haar ‘lieve kinderen’, te overtuigen van het heilbrengend karakter van een dergelijke onthechting en om haar daarin te onderwijzen.

Zoals zij in *De weg van de ezel* opmerkte was de mystieke vereniging waarschijnlijk niet voor iedereen weggelegd. Toch zou het *laten en lyden* ook zonder die laatste mystieke beloning al voldoening geven, zo verzekerde de schrijfster haar lezeressen uit eigen ervaring. Uit verschillende formuleringen en beelden komt naar voren waarin die voldoening voor Bake precies bestond, welke neigingen daarvoor overwonnen moesten worden, en welke de dynamiek van verlangen, schuld en verlossing is.

Oorspronkelijk leek een bestaan als recluse Alijt de meest zekere weg tot het heil. Ze stelde zich voor in een kluis steeds met Maria Magdalena aan de voet van het kruis te kunnen liggen.

Een dergelijk verlangen naar uitverkoren afzondering (Maria Magdalena was Jezus' uitverkoren volgeling) spreekt ook uit de enige jeugdherinnering die we van haar hebben: als anderen zich vermaakten dacht zij aan het lijden van Christus ²

Alijt Bake vergeleek de kluis of cel met de schoot van de Moeder Gods, waarin Christus zich terugtrok vóór hij aan zijn zwaar aards leven begon. Christus had het daar allerprettigst gehad. Toch moest die zoete stede verlaten worden: 'Het en was mij niet ghenoech dat ick dat Rijke mijns Vaders ghelaeten hadde om der menschen willen ende was selve mensche gheworden in mijner moeders buijck. Ick liet oock die soete stadt die mij seer ghenoechelijck was in te rusten, ende quam voort wt int aersche dal vol allenden' ¹ De reden daarvoor was tweerlei, 'dat een omdat ick de glorie niet sonder verdiensten des lijdens ontvinghen en wilde', en, ten tweede, 'dat ick die oock niet ghebruycken en wilde alleene in mij selven'. Christus riep Alijt op om Hem in dit alles te volgen, Hij zou haar leren hoe dit te doen 'sonder schade'. De laatste toevoeging frappeert. Wat zou de schade kunnen zijn die Alijt zonder het voorbeeld van Christus bedreigde? Daarover horen we in het betreffende citaat niets.

Hoe het ook zij, de weg die zij hier bij monde van Christus wijst, is de weg die zij ook zelf gegaan is: ook zijzelf heeft haar vriendin in Utrecht en het leven in een kluis opgegeven om naar het klooster Galilea te gaan. Zoals we zagen voelde Alijt zich nog geregeld verscheurd tussen die twee mogelijkheden. terugkeer naar Utrecht of in het klooster blijven. De verwijten van haar medezusters over haar eigenwijsheid droegen daar niet weinig aan bij. Achteraf, als – na de dood van haar vriendin – de temptaties overwonnen zijn, beseft ze dat ze wellicht ook naar het klooster gekomen is met de onuitgesproken, 'onzuivere' verwachting Mater te worden.

Gedurende haar temptaties is het vooral de toenmalige Mater, de gerespecteerde Hille Sonderlants die al meerdere kloosters leidde, die het van Alijt te verduren krijgt en zich ongehoorde verwijten moet laten welgevalen. De Mater zelf zet Alijt onder andere op haar plaats door haar particuliere en blijkbaar overdreven geachte lijdensdevotie aan ieders blikken bloot te stellen, de sluier van haar behuilde ogen trekkend. Dat de extreme devotie van Alijt in het klooster niet gewaardeerd werd blijkt ook uit het feit dat zij haar kruisigingsscènes slechts opvoerde als ze zich ongezien waande, en zich moeite gaf de verzaligde zuchten te onderdrukken die haar tijdens haar meditaties, bijvoorbeeld onder het spinnen, ontsnapten.

Met zoveel kennelijk genoegen Alijt het leven in een cel vergeleek met Jezus' afzondering in 'de stad van mijn Moeders lichaem', zoveel problemen had ze met de gezagvolle Moeder met wie ze in het klooster te maken kreeg. In de tijd van haar temptaties luisterde ze slechts naar mannelijke autoriteiten: naar 'Godt mijnen vriendt', naar haar geliefde Jezus, naar de raad van de stichter van Galilea, Jan Eggaert, en naar de prior van Windesheim (die ze om overplaatsing wilde vragen). Pas als zijzelf Mater is bekend ze, dat ze indertijd ook vreesde naar het klooster te zijn gekomen om Mater te worden. (Met andere woorden: ze rivaliseerde ook met de toenmalige Mater, wier gezag ze niet accepteerde.) Natuurlijk benadrukt ze naar haar lieve kinderen de 'onpuerheijt' van dit verlangen.

VAN EEN MAAGD ZONDER KWITSUR EN
EEN NIEUW VLEES

Het conflict tussen de behoefte zich af te zonderen, en het leven in gemeenschap onder gezag van de Mater, werd nog versterkt of aangevuld door een tweede: het schommelen tussen een gevoel van uitzonderlijkheid, en de overtuiging nietswaardig en zondig te zijn. Van deze laatste gevoelens lijkt zij, althans volgens haar autobiografie, de meeste last te hebben gehad vóór de overgang naar de derde weg, dat wil zeggen voor ze werd opgetrokken in de zijdewond van Christus, om zijn passie van binnenuit te delen. (De eerste en tweede weg behelsden het bij voortduring *overdenken* van Jezus' lijden, en de *omvorming*, de vereenzelviging daarmee; zij zijn veeleer voorwaarden voor de mystieke opgang.) Tijdens een van de vele momenten dat zij zich in deze tijd niets anders dan de hel waard achtte, richtte Jezus haar op door haar te dwingen in zijn bloedvloeiend hart te kijken. In de minne die zij daarin zag mocht zij zich schoongewassen weten: 'Ja, ghelooft my dan dat ickt u al vergeheven hebbe, pijn en schult, oft ghy noijnt ghesondicht en hadde' Dergelijke visioenen van Jezus' open hart, eigen aan de derde weg,⁴ tekenen haar (gevoel van) uitverkiezing. Ze worden dan ook geregeld begeleid door de verzekering dat Christus haar zal verheffen boven vele anderen

Bij het *begin* van de derde weg had zij Jezus, na diens toestemming de reguliere bedtijd te negeren, gesmeekt haar te onderwijzen in die weg en haar daartoe de kracht van mannen te

verlenen: '...dat ghij hun ghegeven hebt, meucht ghij mij oock gheven, al ben ick een vrouwe (. .), en boven hun wilt ghij.' Als Jezus haar dan inderdaad de derde weg leert en geregeld met haar 'aldus lief met lief' in zijn open hart omwandelt, is een van de eerste dingen die zij daar leert hoe God mens werd en geboren werd 'sonder die Maghet iet te quetsen. Hoe Hij in haer quam ende dat woort vleesch wiert. Ende hoe Hij weder wtghinck als eenen Bruijdgom wt zijn slaepcamer ende als eenen vos wt zijn hol'; en hoe de Maagd de sterke, wilde eenhoorn ving, 'ende waermede'.⁶ De laatste beelden – bruidegom die het slaapvertrek verlaat, de rossige vos die zijn hol uitkomt, eenhoorn die zijn hoofd in een maagdelijke schoot legt – hebben connotaties die het 'ongekwetst' moederschap enigszins wonderlijk illustreren: ze verwijzen immers alle min of meer verhuld naar de vrouwelijke 'kwetsuur', naar het open en bloedvloeiend lichaamsdeel dat vrouwen eigen is.

Moeder worden van de Verlosser⁷ vraagt voor Bake een ongekwetst lichaam, een nieuw vlees⁸ en het vermogen van mannen. De geheimen omtrent het maagdelijk moederschap en het woord dat vlees wordt, krijgt de schouwster paradoxalerwijze onderwezen waar zijzelf als 'man' (dat wil zeggen omgevormd, en met achterlating van het oude vlees) het gekwetst, doorboord hart van Christus betreden heeft. Opgetrokken worden in dit hart betekent dat 'dat vuyl vleesch haers lichaems' overwonnen is, en al haar schuld vergeven; zij is 'overgheset in Gode'.⁹

Als gezien vormde de 'eyghenscap' de belangrijkste barrière op deze weg. In een volhardend proces van onthechting moest iedere gerichtheid op zichzelf en het eigen belang worden afgelegd. Bake omschreef dit proces van 'vernieten sijns selves' in evangelische termen als het herwinnen van de onnozelheid, van geestelijk kindschap. Een kindschap dat hardnekkig bevochten moest worden, via een voortdurende 'victorie' over de eigen gehechtheden. Zij omschreef deze zelfvernietiging of tweede onschuld als het herwinnen van de naaktheid van Adam vóór de geboorte, ja zelfs vóór de val. Ze geeft daarmee impliciet te kennen dat ze zich de verlossing voorstelt als de bekleding met een zondeloos mannelijk lichaam.¹⁰

Maar de bekleding met Adams naaktheid, met een nieuw vlees of met de kracht van mannen, vormt uiteindelijk niet het hoogtepunt in Bake's mystieke genieting. Het is weliswaar een nood-

zakelijke voorwaarde voor haar opgang, maar geen eindpunt. Bake geeft dit onder andere aan door onderscheid te maken tussen de vereenzelviging met Christus' menselijke (is mannelijke) natuur in deugd, en de vereniging van de ziel met haar Oorsprong, met de 'verborghen hooghe en afgrondighe godtheit'. In haar weg van 'laten en lijden' staat het *lijden* als bij alle moderne devoten voor de vereenzelviging met Christus, terwijl het *laten* in de geest van Lickhart veeleer voorbereidt op het hervinden van de Oorsprong in het diepst van de ziel.¹¹

Dit laatste veronderstelt niet slechts 'kintsheit, dat es () onnoeselheit',¹² maar wordt ook getekend in beelden die herinneren aan een baringsproces. Er is sprake van de ongestoorde en genoeglijke beslotenheid van de schoot, van een gebaard worden door de genade, en van het zelf baren (de godvruchtige zou op geestelijke wijze Christus dragen en baren). Het is wellicht niet zo verwonderlijk dat Alijt, wanneer ze de eerste twee kruiswegen – wegen der *imitatio Christi* – doorlopen heeft en zij met mannenkracht uitgerust het open hart betreedt, daar allereerst leert hoe het Woord vlees wordt zonder de Maagd te kwetsen. Zijzelf heeft zich immers ook door het woord, dat wil zeggen op geestelijke wijze van een nieuw vlees voorzien en benadert (mede dankzij dat nieuwe vlees) de uitverkoren positie van de ongeschonden Moeder Gods.¹³ Hoezeer die benadering een vereenzelviging inhoudt blijkt onder andere uit het wisselen van de rollen, daar waar de metafoor van het baringsproces gebruikt wordt om de vereniging met God uit te drukken: 'sij hebben Gode, ende alle dinc met Hem, in hem selven besloten () Ende hem dunct recht dat si weder tot haren oorspronghe ghecommen zijn, daer si eerst ute ghevloten zijn'.¹⁴

Ook Bake's oproep het *hoofd* in het open hart te steken wanneer het *lichaam* beproefd wordt – zoals de ezel bij slagen zijn hoofd in een haag verbergt – duidt erop dat het geestelijk betreden van de zijdewond een afscheid inhoudt van het gewone, minderwaardige vlees.

DE DYNAMIEK VAN HET ONBEHAGEN: VAN
'GROOTER CRANCHEIT ENDE ONGHEDOELCHSAMHEIT'
101 HEILIGE TOORN

Het eerste conflict dat ik hierboven schetste bestond uit Bake's tweestrijd tussen haar verlangen naar ongestoorde afzondering



Triptiekje uit 1517 van de Vlaamse schilder Goossen (Goswyn, Goswyn) van der Weyden. In het midden Christus, geflankeerd door de lijdenswerktuigen en het passieverhaal. Op het kruis (nauwelijks te onderscheiden in zwart-wit) is een doorboord hart afgebeeld. Bij wijze van heilsbemiddeling toont Christus zijn zijdwond aan de Vader, met een zelfde gebaar als waarmee de Maagd haar borst aanbiedt. Aan Maria's zijde knielt Bernardus, die op andere afbeeldingen vaak – overeenkomstig een visioen van hem – uit Maria's borst gelaafd wordt (Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Antwerpen).

en het leven in gemeenschap onder gezag van de Mater (met de onuitgesproken wens zelf Mater te worden). Een tweede groep conflicten, innerlijke zowel als conflicten met haar medezusters, hing samen met haar gevoel van uitverkiezing enerzijds, gevoel van nietswaardigheid en zonde anderzijds. Beide conflicten vinden een voorlopige oplossing in de derde weg, als zij onthecht aan het aardse, voorzien van een nieuw vlees en van schuld ontslagen, in het doorboord hart van Christus de weg vindt naar de Oorsprong en leert hoe zij zelf Moeder kan worden zonder kwetsuur. Wellicht hebben we hiermee ook antwoord op de vraag waar de toevoeging 'sonder schade' betrekking op had, waarmee de lange aanmoediging van Christus om Hem na te volgen werd afgesloten. In Christus' oproep tot navolging werd Zijn tocht vanuit het Vaderrijk via de buik van Zijn Moeder tot in het 'aersche dal vol allenden' geschilderd. Door zich vast te houden aan het voorbeeld van Christus zou die weg ook door

Alijt 'sonder schade' doorlopen kunnen worden; zou zij zelf op geestelijke wijze, zonder vrouwelijke kwetsuur, Christus baren.

Bij de tekening van die weg werd ook verwoord waarom Jezus (respectievelijk de schrijfster) geen genoegen nam met het eenvoudige wijzen in de 'ghenoechten ende macht' die in het Vadderrijk voorhanden waren, noch met de zoete stede die de moederschoot was. Christus verliet beide, omdat Hij 'de glorie niet sonder verdiensten des lijdens ontfanghen en wilde' en omdat Hij 'die oock niet ghebruycken en wilde alleene in mij selven'.¹⁵ Beide motieven noemt Bake ook geregeld als eigen beweegredenen. Haar geschriften bijvoorbeeld stelde ze uitdrukkelijk samen om van het eerste motief te getuigen, en het tweede in praktijk te brengen.

Alijts afweer van al te 'onverdiende' genade ('O Heere, sonder minnen ende pijnē soo en wil ick u glorie niet')¹⁶ en haar herhaalde oproep alles achter te laten en het kruis op te nemen, wijzen erop dat zij gebukt ging onder een last die zij niet zomaar los kon laten, en voor de verlossing waarvan het besloten leven als recluse waarschijnlijk ook te weinig mogelijkheden bood. De lotgevallen en gestalten van deze last markeren een derde groep conflicten van de schrijfster. Conflicten die haarzelf bedrukten, maar die haar ook geregeld in aanvaring deden komen met anderen.

Alijt Bake gaf de mogelijkheid van het 'genoeglijk' bestaan in een kluis inderdaad op. Ze stelde zich voor dat ze als recluse ongestoord Jezus' lijden had kunnen overwegen. In het klooster gekomen gaf ze althans die genoegens, haar passie meditatie, echter niet op. Ze bleef ze in praktijk brengen op een wijze die in het klooster bepaald niet gestimuleerd werd. We hebben gezien dat zij in de loop van het noviciaat geregeld in botsing kwam met haar medezusters en met de Mater, die haar eigenwijs, overdreven en ongehoord kritisch vonden. In *De vier kruiswegen* waarschuwt Bake zelf uitdrukkelijk voor de tegendraadsheid, achterdocht en heftige prikkelbaarheid die eigen zouden zijn aan de tweede weg, dat wil zeggen aan de fase waarin men van het *overwegen* van Christus' lijden (de eerste weg) overgaat naar de geestelijke en lichamelijke *vereenzelviging* met diens lijden. Die prikkelbaarheid zou voortkomen uit een overdaad aan vurigheid, welke nog te weinig getemperd wordt door een geoefend onderscheidingsvermogen. Zelfs bij de besten zou deze driestheid zich wreken 'in grooter crancheit ende onghedoechsamheit, soe dat hi gheen teghenheit oft ongelycheit lijden en mach Hy

wordt soe zeer daer af ghestoert, dat hij valt in menigherhande ghebrec ende in grooten grooven sunden als in murmuracien ende in quaet vermoeden, in oordeel ende in achterclap, ende hij cricht mishaghen ende misnuegen op die ander. Ende hy wort zuer ende stuer ende onwerdich, ende heeft veel wederseggens oft wederproetelens, ende scelt op die gheene die by hem sijn. Het en can hem niet ginueghen watmen hem doet. Ende dus moyt hy hem selven ende alle die ghene die met hem sijn, ende hy en can oft en wilt niemant verdragen'.¹⁷

Die heftige 'onghedoechsamheit' gaat, zo lijkt het, onontkoombaar gepaard met de omvorming. Dat verwondert enigszins, omdat men in Christus toch juist zijn lijdelijkheid zocht na te volgen. Waarom zou de vereenzelviging met Christus' lijdelijkheid zo'n groot misnoegen jegens anderen oproepen, waar dit in de fase van de *lijdensmeditatie* blijkbaar nog minder het geval was? Waarschijnlijk vooral, omdat die lijdelijkheid veroverd moet worden middels gevoelige ontzeggingen, en het dan snel irriteert als anderen aan de eisen die men zichzelf oplegt niet voldoen. Maar Alijt oordeelde al eerder tamelijk hard over het religieus peil van haar medezusters en de Mater. Dat riep toen toch niet zo'n grote ergernis op, ja ze had aanvankelijk zelfs de neiging de zusters maar wat toe te geven om de goede vrede te bewaren: 'Mijn nature ende redelyck goetduncken die tempteerden mij oock, dat ick den menschen ghedoen soude ghenoech ende volghen hun, opdat ick aldus mijns lijdens quijte mochte worden ende leven met peijs ende ghenoechten, alsoot behoorde, in eendere minne'.¹⁸

Het lijkt erop dat Alijts kritiek en onderscheidingszin, die haar getuige dit citaat al vanaf het begin van haar kloosterleven veel 'lijdens' bezorgden, haar in de tweede weg haars ondanks *in verhevigde vorm* ontsnapten, juist omdat ze lijdelijk als Christus poogde te worden.

Bij aanvang van haar kloosterleven zei ze, blijkens haar autobiografie, tamelijk onbekommerd wat ze vond. Daarnaast gaf ze zich over aan haar kruisigingsfantasieën. Wellicht boden die kruisigingsscènes en lijdensmeditaties ook een uitlaatklep voor haar agressie (voor haar heerszucht en prikkelbaarheid). Dag en nacht hield zij zich voor hoe Jezus gegeseld werd, hoe hem de doornenkroon in het hoofd gedrukt werd, en hoe de kruisiging verliep. Als niemand het zag voerde ze het hele gebeuren in levende lijve op, om zo bij zichzelf 'devocien en recht

medelijden met Christo' op te wekken. Omdat ze in deze kruisigingsscènes zelf de plaats van Christus inneemt, wordt natuurlijk ook zijn inwendige (voor zijn beulen verborgen) superioriteit haar deel.

Als de in scène gezette kruisigingsfantasieën langzamerhand plaats maken voor een daadwerkelijke inoefening van de lijdzaamheid, krijgt haar agressie schijnbaar minder lucht. Juist de onderscheidingszin en heerszucht moeten afgelegd worden in een volhardend proces van 'vernietigen sijns selves'. Dit proces bestond in het uittrekken, 'bider columnene',¹⁹ van de zeven uitwendige en inwendige kleren, en werd op gang gebracht door de volledige onderwerping aan Gods wil en door grondige ootmoedigheid en ernstige toewijding tot al die (klooster)oefeningen waarin de ootmoed geleerd kon worden.²⁰

Hoezeer de 'onderwerping aan Gods wil' *samenvalt* met de onderwerping aan het eigen, niet aflatend oordeel over zichzelf, blijkt uit schrijfsters veronderstelling dat zij dankzij dit voortdurend oordelen over zichzelf later niet meer door God veroordeeld zal worden. Immers, wie 'es weder ghekeert tot sijnder eerster onnoeselheyt' hoeft niet meer geoordeeld te worden, 'want hij heeft hem selven verordeelt te nieute. Inde daeromme en sal hi niet verordeelt werden, want God en ordeelt niet tweewerf in dat selve, ende hier-omme es hij vrij van al'.²¹

Als het zelf werkelijk vernietigd is hoeft men later niet meer te branden, zelfs niet in het vagevuur, 'hieromme, so doet af eygenscap ende daer en es noch helle noch pine'.²² Gods oordeel, respectievelijk het eigen oordeel brandt met andere woorden op voorhand de ongewenste neigingen uit lichaam en geest. De onbuigzaamheid waarmee over zichzelf geoordeeld wordt teneinde het 'zelf' te vernietigen (of, in psychoanalytische termen: de via het geweten naar binnen gekeerde agressie) lijkt zich echter af en toe te ontladen in een even onbuigzaam, geërgerd oordeel over anderen. Natuurlijk is het zaak dit misnoegen te leren temperen; vandaar ook dat Bake er uitgebreid voor waarschuwt.

Aan het einde van de tweede weg overheersen de gevoelens van nietswaardigheid en zonde. Het 'zelf' bezwijkt haast onder het oordeel. Door zich te blijven richten naar het voorbeeld van de lijdende Christus komt hier een uitweg. Jezus wast, zoals we zagen, alle schuld weg in zijn bloedvloeiende zijdedond, de 'on-

noeselheyt' is herwonnen. De derde weg door het open hart, afgelegd met een smetteloos nieuw vlees, valt haar dan ook lang niet zo zwaar als Christus haar bij aanvang voorspelde dat hij zijn zou ('Wat seght ghij nu? Wilt ghij die wech oock gaen? Die behoort de stercke mannen toe')²³ Ja hij verloopt zelfs wonderbaarlijk harmonieus en prettig, en Alijt ziet zich gedwongen de overvloed aan genade wat af te weren. De weg leidt via het doorboorde hart naar de Oorsprong, welke laatste echter pas aan het eind van de vierde weg (tijdelijk) bereikt zal worden. Vóór het zover is wacht Alijt echter een diepgaande, uitzichtloze terugslag. De kenschets van de vierde weg is vrijwel geheel gewijd aan de beschrijving van die volledig terneergeslagen toestand (bij andere mystici wel mystieke nacht of mystieke woestijn geheten). Het is alsof het 'zelf' alsnog bezweken is onder zijn last, 'van groote onruste die sij van binnen ghevoelde'.²⁴ Alle smaak, alle hoop ook is verdwenen: 'van buyten oft van binnen soe en heeft hy ghenen troest, want die nederste dingen die en smaken hem niet. Ende eest dat hem dunct dat sy hem beghinnen te smaken, zoe en wort sijnen druc ende syn liden niet dan te meerder, ende dien druc wast in hem zoe zere, soe dat hem byna onlidelyc dunct, ende hij en weet hem waer henen keeren'.²⁵ In deze toestand 'hem is soe wonderlyken bange ende zoe wee te moede, dat hem dunct, dat hy sterven moet'.²⁶

Vanzelfsprekend maakt de duivel dankbaar gebruik van de inzinking. Talloos zijn de verzoeking. Slechts door ondanks alle twijfel en lusteloosheid houvast te blijven zoeken in de vereenzelviging met Christus kan deze duisternis overwonnen worden. Met name het voorbeeld van Christus' lijdelijke overgave, de wijze waarop hij zich weerloos gevangen liet nemen, 'volcomen overgheven inden handen van allen synen vianden, ende (...) willichlyc ghereet tot allen tormenten',²⁷ zou een uitweg wijzen. Degene die deze beproeving doorstaat en 'te rechte met Christo ghecruyst ende ghepassijt' wordt, zal ook met Christus opstaan 'met volcomen wercken der duechden, die nyemant en mach wederspreken'.²⁸

Waarin die volkomen werken der deugden bestaan blijkt uit verschillende kloosteronderrichtingen van Alijt Bake.

De volmaakste dienaren van God worden uitverkoren om Hem te dienen in de verkondiging. De ridders van God hebben tot taak de zondaren voor hun Heer te winnen, zij 'vermanense, ende leerense, ende treckense suetelic, ende sceldense ende beres-

pense ende corrigerense scarpelic'. Zij beantwoorden aan de woorden van Paulus, 'daer hij seyt: "Wilt torneghen ende niet sondeghe". Dese sijn tornich, maer si en sondeghe niet'.²⁹ Soms worden ze in de strijd gewond. Dan keren ze tijdelijk terug 'tot haren oorsprong daert al uut comt', 'seere ghewont ende bebloet. Ende haer Heere ontfantse blidelic, ende bestricse met dierbarer specien ende met salven ende geneestse van harer qualen ende loent hem haren arbeit duegdelic ende wel, alst recht es, want zijt met haren bloet verdient hebben' ³⁰

Eigenlijk is deze louterende weg van de actie³¹ niet voor vrouwen weggelegd. Vandaar dat Maria Magdalena zich na een periode van prediking terugtrok in de woestijn, dat wil zeggen: terugkeerde 'toter eenicheit'³² (de eenheid die aldus Eckhart in de eigen ziel gevonden wordt). Bake zelf heeft een vorm gevonden om haar heilige – in bloed schoongewassen, verontschuldigde – toorn te uiten op een wijze die wèl gepast leek voor vrouwen: door te schrijven.

Voor vrouwen gepast léék: zoals we zagen verbood het Kapittel direct na Bake's ontslag het schrijven van werken als die van haar aan alle vrouwen die onder het Kapittel vielen.

Ook degenen voor wie de wegen der mystieke opgang te hoog en te lang waren wies Alijt Bake een weg om de last die op haar drukte tot heilige last om te vormen. Door simpel en gehoorzaam als de onschuldige ezel te worden zou de last die zij zo geduldig torsten haar verlossing blijken in te houden. Het dragen zelf van die last – dragen van de Verlosser – was een teken van uitverkiezing,³³ en bovenal geen klein genoegen.

MOORD EN DOODSLAG

In een andere palmzondaglering, *Waarom Jesus weende*, blijkt hoezeer het Alijt gelukt is haar misnoegen om te vormen tot gelouterde offerzin – maar blijkt eveneens, hoezeer de moeizaam overwonnen 'onghedoechsamheit' een rol blijft spelen op het toneel van onschuldig martelaarschap.

Evenals Christus kan ook Alijt nog slechts medelijden hebben met haar 'widersaken'. Wenste ze hen in het begin van haar kloostertijd 'in de helle'³⁴, nu voelt ze nog slechts mededogen met de tegenstanders, die niet weten dat zij deel uitmaken van een goddelijk plan³⁵ en die bovendien voor hun ongeweten

aandeel in dat plan jammerlijk zullen boeten; zoals de inwoners van Jeruzalem boetten in 'die ellindege plage, die dier scoender, eerliker³⁶ stat daerom ghescien soude, hoe jammerlike dat si verderft soude werden, wat doodtslacht en moert dat daer ghescien soude, wat hongher ende Commer daer voren wesen soude, ja, dat die moederen haer kinderen soudē eten van groeten ghebreke, alsoe in de destructie van Jherusalem wel ghescreven staet. Ende want Christus die aldergoedertierenste ende alderontfarmhartichste was van allen menschen, so hadde Hi groet medeliden hierop dat dit om haren sonden wille gescien soude, die si aen Hem onwetende doen soudē Want Hi wiste wel dat zijt niet en wisten inder waerheit datti die Gods sone was, ende dat sijt oec niet weten en mochten, want hadden sijt geweten inder waerheit, si en haddens niet ghedaen. Dan so en hadde Christus de doot niet moghen sterven in aldusdanegher wisen, ende alsoe en hadde de Scrifture der propheten niet volbrocht geworden, noch wi en hadden dan in sinen bloede niet verlost gheworden als wi nu zijn. Geloeft so moetti wesen³⁷

Als Alijt zich verlost weet, lijkt dat niet slechts in het bloed van Christus geschied te zijn, ze heeft het ook waarlijk 'met haren bloet verdient'.³⁸

Om de Oorsprong, grondeloos gevoel van vervulling en 'almacht' terug te vinden, heeft ze zich wegen gebaad die voor een 'crancke vrouwe'³⁹ eigenlijk niet weggelegd waren. Haar gevoel van uitverkorenheid enerzijds, van grote zondigheid anderzijds, en het 'mishaghen' dat dat opriep in haarzelf, jegens anderen en om haar heen, zijn door haar vèrgaande vereenzelviging met de lijdende Christus verontschuldigd (van schuld ontslagen) en omgevormd tot heroisch martelaarschap en een heilige toorn. Het vernietigde en gelouterde zelf is 'altemale overgeformt in Gode ende God in hem',⁴⁰ dat wil zeggen: Ik, ideaalfunctie en geweten vallen eindelijk samen, stemmen (tijdelijk) overeen.

Geloeft so moetti wesen!

DEEL II *Gertrud Bäumer*

Achtergrond en levensloop van Gertrud Bäumer (1873-1954)

Van het midden van de vijftiende naar het eind van de negentiende eeuw is nogal een stap. Gertrud Baumer werd geboren in 1873. Haar openbaar optreden valt samen met de eerste helft van de twintigste eeuw. Baumer zelf verwees veel en graag naar de late middeleeuwen. Haar fascinatie voor, soms zelfs vereenzelviging met figuren uit deze tijd werd groter naarmate zij ouder werd. Vanaf haar zestigste levensjaar, toen zij door de nazi's uit haar officiële functies ontheven werd, legde zij zich erop toe grote figuren uit de Duitse christelijke geschiedenis, met name uit de middeleeuwen, in historische romans tot leven te brengen – om zo haar verdoolde tijdgenoten een spiegel voor te houden. Haar hoofdpersonen worden gekenmerkt door een combinatie van kracht en barmhartigheid, in Baumers woorden: door hun 'adel'. De oorsprong daarvan zou liggen in het feit dat zij opgenomen zijn in een omvattend, religieus geheel.

Opgenomen te zijn in een groter geheel (*Ganze*) dat zich als heilig aandient: dat is het onstilbaar verlangen dat Baumer in haar werk voorstuwt. Toch mocht een dergelijke verbondenheid met het geheel volgens Baumer niet ten koste gaan van de persoonlijkheid, van het zelfbewuste Ik. Baumers bijdrage aan de vrouwenbeweging bestond er juist in dat zij vrouwen opriep een zelfbewust Ik te worden, om zó, in het bewustzijn van eigen (vrouwelijke) mogelijkheden, dienstbaar te kunnen zijn aan het groter geheel. Dienstbaarheid en overgave waren vrouwen op zich niet vreemd, wist zij; maar waar deze niet voortkwamen uit inzicht en zelfbewustzijn konden ze al gauw angstvallig-conservatief uitpakken, en werd de maatschappij bovendien een bestanddeel onthouden dat zij op dat moment juist het allerhardst nodig had, te weten de bewust ontplooid vrouwelijkheid.

In een artikel uit de Eerste Wereldoorlog waarin Baumer de middeleeuwse mystiek vergelijkt met de *protestantischer Geist*, komt de nadruk die zij op de persoonlijkheid legt mooi naar

voren (en wordt ons tegelijkertijd, in enkele pennestreken, het verschil tussen Alijt Bake's mystiek van zelfverlies en Baumers pleidooi voor bewustwording gekentekend; vanzelfsprekend vanuit het standpunt van de laatste).¹

“Ik ben niet meer”, stamelt de middeleeuwse mysticus op het hoogtepunt van zijn genade. In de Godheid opgenomen, verloren in de afgrond, opgelost, zonder grenzen, door de zee verzwolgen: in zulke beelden spreekt hij over zijn ervaring van het hoogste leven. Laat je verstand stilzwijgen, doof de wakende vlam van het zelf, maak los de grenzen van je ziel, werp je in de armen van de Heer, zegt de middeleeuwse vroomheid

Maar het protestantisme wil vrijheid om *ik te worden*. Opgaan in de geest betekent in het protestantisme niet zichzelf verliezen, maar zichzelf beheersen, zeker zijn van zichzelf. In de mate dat we ons bewust zijn van de eenheid van *onze* persoon, van de heldere gestalte van onze wil, zijn we geest en leven. (...) Vrijheid om Ik te worden: al wat vreemd is, onontgonnen en nevelig, doordringen met ons zelfbewustzijn; al wat van buiten komt binnenvoeren in onze diepte, waar de levende vlam van ons persoonlijk leven het doet ontbranden. Dat is de protestantse vorm van opgaan in de geest. En ook dat is een veelbetekend beeld: niet moet een vlam ons verteren, maar onze eigen vlam moet al het andere oplossen in haar vuur.²

Naarmate Baumer ouder werd, en vooral nadat de nazi's haar althans in de politiek het zwijgen hadden opgelegd, zou zij echter gevoeliger worden voor de middeleeuwse vroomheid. Haar voorkeur bleef echter uitgaan naar die figuren, die op opmerkelijke wijze vroomheid en 'aardse' daadkracht wisten te verbinden.

Net als Alijt Bake leefde Gertrud Baumer in een tijd die in historisch opzicht een overgangstijd bleek te zijn: niet in de laatste plaats wat de positie van vrouwen betrof. Anders dan Alijt Bake was zij zich van het overgangskarakter van haar tijd zeer bewust (zo noemde zij de autobiografie die ze in 1933 schreef *Lebensweg durch eine Zeitenwende*), en werkte zij aan het doorbreken van de traditionele vrouwenrol bewust en actief mee. Maar het is, zoals ik al in mijn inleiding opmerkte, niet de bedoeling Alijt Bake en Gertrud Baumer hier te vergelijken. Bovenstaand citaat over de protestantse geest en de middeleeuwse vroomheid heb ik – behalve als illustratie van de stap in de tijd die we gemaakt hebben, in het bijzonder wat betreft de waardering van de *Ichheit*³ – voor-

al aangehaald ter illustratie van Baumers tweede grote passie (naast haar gemeenschapsverlangen): de drang 'Ik' te worden.

Baumers hooggestemde politieke idealen blijken haar feitelijke weerloosheid tegenover het opkomend nationaal-socialisme in te houden. Op de laatste bladzij van voornoemde autobiografie uit 1933 formuleert ze haar eigen missie in de vorm van de drie motieven, die zij het Duitse twintigste-eeuwse (wat wil zeggen, in crisis verkerende) volk steeds en steeds weer heeft willen voorhouden. Zij zou steeds gezocht hebben naar:

'een *geloof*, dat voor ons mensen van de twintigste eeuw onze opdracht zinvol kan verbinden met onze God en dat *vormgevend* kan ingrijpen in de chaos van de tijd: dat daardoor weer een kracht krijgt die in staat is de mensen een middelpunt te geven, hulp te bieden, opbouwend te werken;

een *volksorde*, die is opgebouwd uit levende, innerlijk vrije mensen, en waarvan de gemeenschappelijke kracht alle creatieve levensenergieën van het bloed en de ziel samenbindt en draagt en die *daardoor* zinvol wordt; belichaming van de nationaal-sociale idee, die zich – dat is onze hoop – zal ontwikkelen,

de organische invoeging van de vormende krachten van de *vrouw* in het gemeenschapsleven, die alleen voltrokken kan worden door haarzelf, en in de mate waarin zij zich bewust wordt van haar eigen geaardheid.²⁴

Juist dat verlangen naar orde en gemeenschap, en bepaalde elementen uit haar vrouwbeelden, zullen – alle kritiek op de 'manelijke hardheid' van het nationaal-socialisme ten spijt – haar ambivalentie jegens of zelfs verwantschap met het nazisme blijken uit te maken, zoals we zullen zien.

Om de persoonlijke en historische achtergrond van Baumers streven te laten zien begin ik ook hier met een overzicht van haar leven en, summier, van die sociale ontwikkelingen en denkstromingen die haar werk beïnvloed hebben. Ik volg daartoe in dit hoofdstuk haar levensloop, dat lijkt me de beste manier om de vele sociaal-culturele ontwikkelingen die in de figuur van Baumer samenkomen te laten zien. Op die manier raken we ook zowel met de generaliseerbare als met de meer unieke, persoonsgebonden factoren in haar achtergrond als vrouw vertrouwd.

We volgen Baumers levensloop allereerst vanuit de autobiografie die zij in 1933 schreef, *Lebensweg durch eine Zeitenwende*. Natuurlijk zal deze autobiografie door de tijd gekleurd blijken te zijn. Aangevuld met ander materiaal (artikelen van Baumer zelf

en historische informatie) hoop ik toch een betrouwbaar beeld van haar achtergrond te kunnen schetsen.

JEUGD MET DE VADER, OF: DE BODFM ONDER JE VOETEN

Jeugd met de vader (*Kindheit mit dem Vater*): onder die titel schrijft Baumer in haar autobiografie over haar kindertijd. Haar vader stierf toen zij negen jaar oud was.

Gertrud Baumer werd geboren op 12 september 1873 in Hohenlimburg in Westfalen. Haar vader, die uit een theologenfamilie van generaties her stamde, was daar dominee. Door zijn progressief-liberale instelling raakte haar vader in Hohenlimburg al snel in conflict met de behoudende kerkelijke overheden ter plaatse. Via de bemiddeling van de recent benoemde Pruisische minister van cultuur Falk, met wie hij bevriend was, kreeg hij in 1876 een voor die tijd nieuwe baan als inspecteur bij het lager onderwijs in Pommeren.⁵ Hij was toen 29 jaar oud. Het gezin – vader, moeder, Gertrud als oudste, driejarige dochter en haar kleine broertje en zusje, over wie we verder weinig meer horen in de autobiografie – verhuist naar Cammin, in het oosten van Duitsland. Gertrud schrijft over zichzelf in deze jaren steeds in de derde persoon, over ‘het meisje’ of ‘het kind’. Over haar moeder horen we niet veel wat deze tijd betreft: ‘De moeder was

de moeder. Ze was er gewoon, zoals de zon of de lamp of de kamermuren; maar daarmee liet ze toen nog niet⁶ – geen bepaalde indruk achter (...) – heel anders dan de vader!’⁷ Wát aan de vader zo anders was had ze al eens proberen te omschrijven ten tijde van de Eerste Wereldoorlog, bij de gedachte aan al die mannen – vaders – daarbuiten aan het front. Het (wat langere) beeld vult de herinneringen in haar autobiografie mooi aan:

‘Ik herinner me wat een naar (*unheimlich*) gevoel ik vroeger kreeg in het huis van een vriendinnetje, van wie de vader kapitein was⁸ en steeds een half jaar van huis moest. Dat kon je je helemaal niet voorstellen: een vader die er niet was. Een vader moet ’s morgens bij het ontbijt aan tafel zitten en ’s middags en ’s avonds, of toch minstens éénmaal per dag. Hij gaat naar zijn werk en komt weer thuis, en alles loopt volgens zijn tijd. Hem wordt verteld wat er overdag allemaal gebeurd is en daar geeft hij dan zijn mening over, en die heeft toch nog wat anders te betekenen dan die van de moeder – zoiets als de ondertekening

van een keizer onder een wet. Iets definitiefs, dat de gebeurtenissen hun laatste wijding en gewicht geeft. Nec, hij hoorde eigenlijk niet zo bij het leven van alledag als de moeder. Er waren veel dingen waar hij helemaal geen deel aan had en die hij ook helemaal niet kon: wassen en aankleden en opruimen – je moest lachen, als je je vader bij zo iets voorstelde. Maar hij hoorde bij al het bijzondere, bij de regelmatige, steeds terugkerende hoogtepunten van de dag en de week. Ja, hij hoorde vooral bij de zondag. Dan kreeg het hele leven een andere kleur door zijn aanwezigheid. Het was niet zozeer je zondagse jurk of het tochtje naar een ver en ongewoon plekje of de koek die je kreeg, waardoor alles zo feestelijk werd. Het was de vader, aan wiens zijde je liep, trots (*mit dem man gehobenen Gefuhls dahin spazierte*); met hem voelde je je zeker, veilig en beschermd, door hem kreeg je zelf ook meer aanzien. Was je eigenlijk niet zo mooi aangekleed voor hem, en was de zondagse maaltijd eigenlijk niet ter ere van hem klaargemaakt? En als hij dan met je speelde! Heerlijke dingen kon hij, die niemand anders kon: hij liet je paardje rijden, of legde je iets uit wat je nog niet wist. Sommige vragen, die bewaarde je voor zondag, die hoorden bij vader. Terwijl sommige andere spelletjes, daar kon hij weer helemaal niets van – of deed hij dat maar zo, expres? Maar dat was juist weer zo bijzonder; dan moest je om hem lachen en hem laten zien hoe je een poppenbed wél goed moest opmaken. En over dat alles voelde je een soort glans liggen, zonder dat je precies wist waar die vandaan kwam – de onbewuste zekerheid dat dit kleine meisje dat naar hem opzag, tegelijk ook voor hem zijn geluk en levensdoel uitmaakte. Een leven zonder vader, dat kon je je niet voorstellen. Dat was iets halfs en onnatuurlijks, een onvolledige werkelijkheid, waarvan de leegte je beangstigde. Alsof op de een of andere manier de bodem onder je voeten onzeker geworden was en je niet meer dragen kon.”

Wat gedurende deze tijd in Cammin het sterkst op haar werkte, althans in haar herinnering, was de natuur. Hun huis lag aan het water, en vanuit de vensterbank, moeder en het speelgoed vertrouwd achter zich, keek het meisje uit over de watervlakten. Als het stormde was de fascinatie vermengd met bezorgdheid: haar vader reisde als inspecteur in een uitgestrekt plattelandsdistrict veel via het water. ‘Maar de vader hield van het water, en het kind ook. Het was een van de vele onuitgesproken gevoelens waarop hun bijzondere kameraadschap berustte. Soms kwam hij

's morgens vroeg heel zachtjes de slaapkamer van de kinderen binnen, met pretlichtjes in de ogen: sta heel zachtjes op, dat niemand ons hoort, zei hij, ik neem je mee in de zeilboot naar Dievenow. De kleren werden dan in allerijl bij elkaar geraapt, waarbij we de broek vergaten, en daar slopen we weg.¹⁰ Dàt zijn de twee dingen die haar uit die tijd het meest zijn bijgebleven: de natuur, die verbonden was met de vader, en het 'thuis-zijn, met de tafel onder de lamp, waar je "tekent" of op je lei krast en waar moeder schrijft aan grootmoeder.¹¹

Al spoedig, aldus de schrijfster, kregen deze ervaringen voor haar ook een religieuze betekenis. Thuis werd gebeden, en natuurlijk was de bijbel in het (ex-)predikantengezin nimmer afwezig. Maar daarnaast was er ook de macht die in de storm leefde en in de wijde lucht boven het meer: 'daar, in die geheimzinnige, levende, vreemde wijsheid heeft het kind voor het eerst *God* gevoeld, rechtstreeks, dichtbij, het *machtige* zonder meer, en zijn onmacht en kleinheid daartegenover.'¹²

Een dergelijke bekentenis tot een God die huist in de natuur is in 1933 cultuurpolitiek gezien niet onschuldig. Sinds tegen het einde van de achttiende eeuw de – door Baumer hogelijk bewonderde¹³ – dichter en filosoof G.E. Lessing de poging ondernam¹⁴ een spinozistische, pantheistische natuurreligie te combineren met het individualisme van Leibniz heeft in Duitsland een ononderbroken, met name in de Romantiek sterk oplevend streven bestaan om voorbij de joodse en christelijke traditie een nieuw (later juist oorspronkelijk-Duits genoemd) godsbegrip te creëren, waarin God vrijwel samenviel met de zich eindeloos ontvouwende natuur. Ontzag voor de goddelijk bezielde natuur ging samen met een bewuste cultivering van de eigen innerlijkheid; men meende de eigen peilloze diepte en de door zelfinzicht op te sporen wetmatigheden die de (slechts schijnbare) innerlijke chaos uiteindelijk droegen, in de natuur weerspiegeld te zien. Met name vanaf het einde der negentiende eeuw kwam dit zoeken naar een natuurlijke, 'levende' religie steeds meer in het teken te staan van het zoeken naar een eigen Duitse identiteit. Onder meer als reactie op de late politieke eenwording van Duitsland in 1871 werd de (in politiek opzicht nog zo precare) Duitse eenheid cultuurhistorisch ingevuld en gelegitimeerd, door te verwijzen naar de gemeenschappelijke taal- en geestgeschiedenis. Zulke uiteenlopende figuren als de Germaanse voorvaderen, Eckhart, Luther en Goethe werden voor dit doel

op één lijn uitgezet. Ten tijde van de Weimar-republiek en na de machtsovername van Hitler zou deze ontwikkeling resulteren in de *Glaubensbewegung deutscher Christen*, waarin gezocht werd naar een typisch Duitse verbinding van christendom, natuurreligie en individualisme. Nog verder ging de *Deutsche Glaubensbewegung* onder leiding van de godsdienstfilosoof J. W. Hauer, die vrijwel iedere band met het ('doodse', machteloze, aan het verguisde jodendom ontsproten) christendom doorsneed.¹⁵ Met deze laatste beweging zou Baumer niet meegaan,¹⁶ met de eerste, voedingsbodem van de *Deutsche Glaubensbewegung*, stemde zij echter van ganser harte in. Een instemming waarvoor — naar haar autobiografie het doet voorkomen — de wortels al lagen in haar kindertijd.

Maar terug naar die kindertijd. Naar de wens van haar vader gingen de kinderen Baumer naar de volksschool, niet naar een particuliere school.¹⁷ Het was één van de vele 'westerse', onconventionele opvattingen waarmee haar vader zich bij de notabelen in de contreien niet bepaald geliefd maakte. Zo herinnert zij zich ook haar eigen afgrijzen nog, toen hij een keer opeens de klas binnenkwam — als inspecteur, maar dat begreep ze toen nog niet — en pal voor de strenge meester schrijlings op de bank ging zitten, de meisjes aan de vlechten trok en zomaar sprookjes begon te vertellen; en dan niet eens zoals ze hoorden, niet zoals de meester het deed, maar zelfverzonnen verhaaltjes zoals hij ze zondags vertelde, als je op zijn knie zat.

Wanneer Falk als minister wordt afgezet,¹⁸ wordt de post van haar vader in Cammin dan ook weer bedreigd. Hij wordt overgeplaatst naar het westen van Duitsland, naar het district Mulheim an der Ruhr. Daar zal hij een jaar later sterven. Het hoofdstuk over haar kindertijd sluit Baumer af met herinneringen aan het ziekbed en de dood van haar geliefde vader.

Wat zij nog het ergste vond in de tijd van zijn ziekte, zo herinnert zij zich, was haar vaders onbereikbaarheid. Alleen de moeder mocht bij hem komen op de ziekenkamer, en die was daar dan ook de hele dag. 'Dat uitgesloten-zijn — dat was het meest onverdragelijke'.¹⁹ Eens gooide ze, om toch maar een verbinding met hem te hebben, haar bal voorzichtig tegen zijn raam, wat haar op een streng standje van haar grootmoeder kwam te staan. 'Maar grootmoeder kan zo iets toch niet begrijpen'.

Dan is het moment daar dat ze bij haar vader binnen mag komen. Voor de laatste keer. 'Het kind was helemaal alleen met

hem. Alle angst verdween. De vader zag er helemaal niet ziek uit, en helemaal niet vreemd. Hij was net als altijd. En het kind was ook niet bang voor wat hij zei: dat hij sterven ging. Ze waren elkaar zo nabij, dat de grootste dingen eenvoudig en natuurlijk werden. Het voelde op zijn eigen kinderlijke manier, op deze brug tussen tijd en eeuwigheid, zijn hand in de hand van de vader: liefde is sterk als de dood. De vader zei, het was de oudste en moest de moeder helpen. En dat beloofde het kind.²⁰

Hij was – zo eindigt dit eerste hoofdstuk van de zestigjarige, ‘monumentale’²¹ Baumer, voor wier werk alleen al aan het ministerie de nazi’s twee plaatsvervangers nodig hadden. ‘Hij was 36 jaar oud’.

FEN VORM VOOR VROUWEN. KENNISMAKING MET DE VROUWENBEWEGING

Omdat het pensioen van haar vader maar klein was, keerde haar moeder terug naar het huis van haar moeder, Gertruds grootmoeder, in Halle. Deze stamde uit een oude notabelenfamilie, waarvan ‘de eigenaardig indringende sfeer, houding en innerlijke orde’ het huis vulde. Daarnaast droeg het huis de sporen van de Duitse humanistische traditie waarin de grootvader was opgevoed. Een tante, ook weduwe, en een nichtje woonden daar al. Het huishouden werd met vaste hand geleid door de grootmoeder ‘Aanstellerij’, was het sleutelbegrip in haar opvoedkundige woordenschat.

Voor haar bevestiging maakte Gertrud kennis met een voor die tijd zeer progressieve, christelijk-sociaal²² georiënteerde dominee, die een diepe en blijvende indruk op haar maakte. Op vijftienjarige leeftijd besliste ze dat ze onderwijzeres wilde worden. Ook om economische redenen lag het voor de hand jong een beroep te kiezen. Hoewel ze eigenlijk te jong voor de opleiding was, doorliep ze de studie snel. De laatste helft ervan voltooide ze thuis, in het huis van haar grootmoeder, nadat een oudere docent van de school haar ‘midden op de schooltrap’ een huwelijksaanzoek had gedaan. Reden voor haar om zich bij haar voogd te beklagen (die daarop niet geheel adequaat gereageerd had: ‘Zijn heimelijk lachen bij mijn verontwaardigd verhaal heb ik hem lang niet vergeven’, noteert de schrijfster er nog steeds wat verbolgen achteraan). Tot haar opluchting mocht ze de studie op eigen kracht afmaken; de ouderwetse opleiding vond ze al veel langer banaal en stoffig.

Negentien jaar is Gertrud, als ze in een klein, nog tamelijk landelijk stadje in Westfalen voor de klas staat, een gecombineerde derde en vierde klas met zo'n zeventig kinderen; 'het gevoel een vaste bodem te hebben en een omliggende horizon voor leven en handelen gaf een innerlijk steunpunt waar niets tegen opwoog.'²³ In het stadje trof haar de tegenstelling tussen de nieuwere arbeidersbevolking en de traditionele boeren en middenstand. Voor haar werk moest ze veel de volkswijken in, en 'je zag hoe de manieren en houding van de traditionele bevolking, hun rust, netheid, het schaamtegevoel van de vrouwen, oploste door het samenwonen met mensen van een veel lagere cultuur. De Westfaalse behoefte aan een eigen ruimte ging hopeloos onder in het collectieve leven. De vrouwen wendden zich er aan haar kinderen te voeden op de trapjes voor het huis, open en bloot. () Daartegenover stonden de gezonde schoonheid van de boerenbevolking en de eenvoudige, ja vrome manieren van de stedelijke handwerkers en kleinburgerij'²⁴ In het confessioneel verdeelde stadje speelden godsdienstpolitieke kwesties een grote rol, ook op school. De jonge onderwijzeres, zelf lutheraans, vond het getwist onbenullig en niet ter zake '²⁵ Haar ging het bij het lesgeven om 'de persoon van het kind', en voor haarzelf 'waren andere, grotere religieuze vragen – hoewel nog in schemerige omtrekken – belangrijker geworden dan deze strijd om de rechte leer. God, natuur en mens, de vraag naar de mogelijkheid van een "plaatsvervangende dood" en naar de verlossing – eigenlijk alle grondvragen van het christendom.'²⁶

Op zoek naar antwoorden op de vele vragen die zij zich stelde en die zich voor haar nu allereerst vertaalden naar haar werk als onderwijzeres, hoorde zij via een collega voor het eerst van de figuur van Helene Lange en van het tijdschrift *Die Lehrerinn*²⁷ 'Je eigen bestaan daar gedrukt, uitgesproken te zien, als middelpunt van een tijdschrift, was een zeldzame openbaring (). Voelde je het als voorteken van een nieuwe levensvorm, die de invloed van de vrouw, en daarmee van de pedagogiek, als blijvend type wilde verbreiden'²⁸

Helene Lange, geboren in het revolutiejaar 1848, was de energieke leidster van de tweede generatie²⁹ in de Duitse burgerlijke vrouwenbeweging. Zij was een strenge autodidacte, in haar verpersoonlijkte zich het vormings- en persoonlijkheidsideaal van het Duitse classicisme. Met ongelooflijke energie en vasthoudendheid bevocht ze de mogelijkheden om dit ideaal voor vrouwen bereikbaarder te maken. 'De vrouw moet het idealisme

in haar persoon belichamen. Daarvoor moet het geestelijke in haar een overwicht gekregen hebben; en dit wordt alleen bereikt door zedelijke strengheid voor zichzelf, en door een intensieve geestelijke opvoeding'. Deze intensieve *Bildung* van vrouwen eiste Helene Lange niet op vanuit een 'abstract principe van absolute gelijkheid', maar juist vanwege het fundamentele verschil in wezen tussen de geslachten.³⁰ Terwijl de produktiviteit van de man vooral een intellectuele en opbouwende zou zijn, zag zij de produktiviteit van de vrouw meer als een 'seelische' activiteit.³¹ Deze kwam niet in eerste instantie voort uit haar hersenen, maar uit haar moederlijkheid. In een wereld die steeds technischer werd, zou het de 'wereldmissie van vrouwen' zijn om de mensheid op te voeden tot dat, wat mensen tot mensen maakt: 'zedelijkheid, liefde en godsvrucht'. Zij hoopte dat door een grondige vorming vrouwen ooit vanuit haar 'geestelijke moederlijkheid' de handen beschermend zouden kunnen uitbreiden over alle leven. Het einddoel van de vrouwenbeweging zag zij in een toestand, waarin er geen leidend geslacht meer zou zijn, maar alleen nog leidende persoonlijkheden. Vanuit deze hoop ijverde ze voor scholingsmogelijkheden voor vrouwen op middelbaar en universitair niveau. Om haar ideeën te verspreiden richtte ze in 1893 het blad *Die Frau* op.³² Baumer zal door Lange's gedachtengoed ingrijpend beïnvloed worden.

In 1894 werd Baumer buiten haar toedoen overgeplaatst naar een meisjesschool in Magdeburg-Neustadt. Op de school zaten vooral kinderen van fabrieksarbeiders, een overvloed van problemen en geen band meer tussen school en ouders. Omdat zij gewend was maatschappelijke problemen 'vanuit de religieuze kant te benaderen' en er in Maagdenburg geen inspirerende evangelisch-sociale³³ leiders waren, ging ze zelf op zoek in het geheel van de religieus-sociale beweging, om uit te komen bij Adolf von Harnack en Friedrich Naumann.³⁴ Die beweging en met name deze figuren zagen de sociale kwestie zoals ook de jonge, sociaal bewogen onderwijzeres deze zag: als de ellende van die talloze, naamloze industriearbeiders, die door het mechanistisch, op winst beluste kapitalisme van hun materiele, maar meer nog van hun geestelijke en psychische (*seelische*) autonomie beroofd waren. De nieuwe, historisch-kritische lezing van bijbel en traditie werd in deze beweging verwelkomd als houvast bij 'de strijd om het "en toch" van een heel anders gegroundveste christelijke waarheid',³⁵ bij de hoop die gesteld werd op de vor-

mende kracht van een nieuw sociaal christendom: een christendom dat de mensen tot God zou brengen door ze tot *zichzelf* te brengen.

Haar deelname in de vitale beweging die gedragen werd door vooraanstaande, ofschoon omstreden theologen confronteerde de 'geestig' ingestelde drieëntwintigjarige met de grenzen van haar werk en van haar kennis. Ze greep de mogelijkheid aan om lerares te worden op een hogere particuliere meisjesschool; haar moeder kon de leiding van het internaat op zich nemen. Hier had ze meer tijd en ruimte om zich te verdiepen in de vrouwenbeweging, die ze sinds haar ontdekking van *Die Lehrerinnen* steeds meer was gaan volgen. Hier kon ze ook de literatuur behandelen die ze zelf belangrijk vond, met haar moeder, haar zuster en een kring van jonge leergierige meisjes om zich heen. 'Je dacht met schuldgevoel terug aan de kinderen uit de volkschool in die arbeiderswijk, maar kon niet anders dan de zoveel rijkere en beweeglijker ziel van deze kinderen je pedagogische liefde schenken.'¹⁶ Het werk aan dit instituut stelde haar ook in staat haar hogere leraressendiploma te halen; een diploma dat onder voorwaarden toegang gaf tot de universiteit.

Met een paar leraressen zette Baumer in Maagdenburg een *Lehrerinnenverein* op, die zich aansloot bij de *Allgemeine Deutsche Lehrerinnenverein* (ADLV). Deze vereniging was onder de energieke leiding van Helene Lange uitgegroeid tot een van de grootste en hechtst georganiseerde beroepsorganisaties van Duitsland.¹⁷ Als eerste afgevaardigde van haar afdeling maakte Baumer in 1897, met Pinksteren, een algemene landelijke vergadering mee van deze organisatie. Ze kan zich – in 1933 – de bewogenheid van het gebeuren nog levendig voor de geest halen: 'In het Duitslandlied stroomde een nieuwe betekenis, terwijl we het zongen, het weten, niet alleen als enkeling tot de natie te horen, maar met ons gemeenschappelijk werk een deel te zijn van het geheel, van het leven van het volk, en in samenwerking met dat geheel een eigen, organische, uit ons vrouw-zijn voortkomende opgave te hebben. Dit alles kreeg vorm in de leidster (...). De vanzelfsprekende zekerheid van het geleid worden betekende een onwankelbaar houvast voor onze eerbied vanuit de verte, we keken toe als naar een schouwspel, met kloppend hart, trots'¹⁸

Er was zoveel te doen voor de leergierige lerares. De opdracht die in het begrip *christelyk-sociaal* vervat lag moest uitgewerkt worden. Men moest de ontgoddelijking van de wereld serieus onder ogen zien, maar tegelijkertijd God ook als immanent durven denken, God als een kracht van liefde in de wereld, 'zo ongeveer als Fichte in zijn *Anweisung zum seligen Leben* maar dat begrepen we toen nog niet - het Johannes-evangelie verstaat'.³⁹ En dat alles in verband te brengen met het nieuwe dat van vrouwen uitging maar vooral niet kreterig, niet plat.

Met wat gespaard geld trok Baumer in de herfst van 1898 naar Berlijn om theologie, filosofie en germanistiek te gaan studeren.

Berlijn, 1898. *Damensperre* bij de meeste colleges. De eerste vrouwen hebben net de gymnasiale opleiding van Helene Lange doorlopen - de kranten staan er vol van. De wereldstad, de universiteit, de vele politieke en intellectuele stromingen, de musea en theaters: 'je voelde je als een ballon zonder ballast in een grenzeloze luchtzee'⁴⁰ zonder de verantwoordelijkheid van het les geven.

Van haar professoren maakte vooral Harnack, met zijn wijsheid en menselijkheid, veel indruk op haar; en de wijde blik van Dilthey, die de veelheid en verscheidenheid van het leven durfde te zien en vandaaruit de eenheid weer wilde denken, een andere eenheid: levende, tastbare, veelvormige en voortdurend verschuivende samenhangen.⁴¹

In haar studie en in discussiegroepen was zij juist op zoek naar nieuwe vormen van gemeenschap, nieuwe vormen om arbeid, leven en staat tot een geheel te smeden. Een organisatie van economie en staat, waarbinnen het 'kapitalistisch individualisme' overwonnen zou kunnen worden, en waaraan ook vrouwen op alle niveaus haar bijdrage zouden kunnen leveren. Het marxisme leek haar, juist ook wat de betekenis van de vrouwenbeweging betreft, in dit opzicht ontoereikend. De theorieën van Friedrich Naumann, waarmee zij in de christelijk-sociale beweging al bekend was geraakt, zouden het kader worden waarin zij - haar leven lang - haar politiek eenheidsverlangen vertaalde.

Naumann was in de kring van het Evangelisch-sociale Congres het middelpunt van de liberale stroming, die zich van het politiek conservatisme van Adolf Stocker en het paternalis-

me van de 'Inneren Mission' had afgekeerd. Vooral door de confrontatie met de sociologie van Max Weber was hij tot het inzicht gekomen dat men de sociale verhoudingen in een kapitalistische samenleving op een nieuwe, niet slechts christelijk geïnspireerde, maar fundamenteel sociale, politiek en economisch wel onderbouwde wijze moest benaderen. Zo kwam hij tot de ontwikkeling van zijn *nationaal-sociale idee*. Kern van dit denken was het zoeken naar mogelijkheden om binnen één staat (later groep van Middeneuropese staten) te komen tot een semi-socialistische, planmatige organisatie van de economie. Bedrijven zouden wel in particuliere handen moeten blijven, maar in hun productiebeleid onder supervisie van de staat moeten komen. Deze supervisie van staatswege zou meer garantie bieden voor de bescherming der industriearbeiders, en moest toch ook zoveel mogelijk ruimte creëren voor de kleinere kringen: gezin, vakorganisaties enzovoorts. Maar die nationale begeleiding moest vooral borg staan voor een vorm van produktie, die qua organisatie en qua eindprodukt weer model kon staan voor de specifieke geaardheid van het betreffende, in dit geval Duitse volk.⁴² Aanvankelijk (in 1900) had Naumann deze opvatting van de staat als vleesgeworden volksziel verbonden met het keizerchap, met een caesaristisch-democratische opvatting van de keizer als representant van het volk.⁴³ Vanaf 1910 zal hij de volkswil echter steeds uitdrukkelijker en principieler vertegenwoordigd willen weten in een parlement, dat volgens algemeen actief en passief stemrecht gekozen zou moeten worden. Feitelijk hielden zijn ideeën een legitimatie in voor een Duitse imperialistische politiek: de specifieke geaardheid van het Duitse volk, zijn *Geist*, discipline en arbeidzaamheid, zouden er namelijk toe leiden dat het uit zijn grenzen groeide. Zwakkere volken moesten dan natuurlijkerwijze plaats maken voor het historisch sterkere Duitse volk. Het 'volk' (de *innere, leiblich-seelische Substanz* van de macht, zal Baumer het noemen) vormde alfa en omega van Naumanns nationaal-sociale visioen. In zijn begrip van het volk als de substantie van de staat klonken steeds welgemeende, morcel aangezette reminiscenties aan een marxistisch vertoog mee (zoals later, minder moreel als wel propagandistisch aangezet, bij de nationaal-socialisten het geval zou zijn): uitdrukkingen als 'kapitalistisch winstbejag', 'egoistische belangen der ondernemers' en de 'verkommering der Duitse arbeiders' scandeerden zijn christelijk bewogen en theoretisch breed onderbouwd verhaal. Er was voor Naumanns ideeën rond de eeuwwisseling dan ook weinig

plaats: in een van staatswege bijgestuurde nationale economie (*Volkswirtschaft*) zagen de meeste liberalen niets, althans geen economische vooruitgang. Naumanns ijver de massa der arbeiders te verheffen tot Volk (*Volksgemeinschaft*, *Volkwerdung der Masse*) stond van de andere kant haaks op de internationale gerichtheid der socialisten en met name der communisten, die van de burgerlijke overheid niets goeds verwachtten. De *Nationalsoziale Verein* die Naumann in 1896 had opgericht bleek politiek geen ingang te vinden. In 1903 liet Naumann zijn vereniging opgaan in de liberale *Freisinnige Verein*.

Het was in deze tijd, rond 1903, dat Gertrud kennismakte met de politieke kring rond Naumann. In 1906 leerde ze hem persoonlijk kennen. Pas in 1908, na de verandering van het *Reichsvereinsgesetz* (voordien was het vrouwen in de meeste bondsstaten van Duitsland verboden deel te nemen aan vergaderingen of verenigingen met politieke oogmerken) kon ze actief toetreden tot de *Freisinnige Verein*.

In 1910 zou vanuit deze vereniging de *Fortschrittliche Volkspartei* (FVP) opgericht worden, waarvoor Naumann afgevaardigde werd in de Rijksdag. Ook Baumer werd lid van de partij, en maakte zich ondere andere sterk voor het opnemen van de eis tot actief en passief stemrecht van vrouwen. Ook nam zij het initiatief tot de oprichting van een vrouwensectie binnen de partij.⁴⁴

Naumanns streven naar ondersteuning der 'soevereiniteit in eigen kring'⁴⁵ onder staatssocialistische waarborg sloot goed aan bij Baumers pleidooi voor hernieuwing van de 'persoonlijke cultuur' (voor de verwerkelijking waarvan de inzet van vrouwen zo belangrijk was),⁴⁶ en bij haar religieus geïnspireerd verantwoordelijkheidsgevoel, dat steeds zou blijven lijken op het schuldgevoel van de in haar soort progressieve schooljuf die haar arbeiderskinderen in de steek liet voor de idealistische meisjes van het internaat. In een artikel waarin zij reageerde op een discussie over de toekomst van de Duitse cultuur – discussie die in het eerste decennium van deze eeuw op velerlei terrein en met grote hartstocht gevoerd werd⁴⁷ – verwoordt zij haar verwantschap met Naumanns streven aldus. In tegenstelling tot degenen die aan de moderne samenleving voorbijzien en die zich terugtrekken in gedateerd-aristocratische subtiliteiten, zo stelt Baumer, zouden mensen als Naumann de Duitse persoonlijkheid juist *binnen* de nieuwe levensvormen weer tot haar recht willen laten komen. Degenen die dit streven zijn toegedaan 'beginnen

zich erop te bezinnen, dat binnen de wereldwijde economische verhoudingen van de huidige industrie, wij Duitsers juist niet de meest mechanische, onpersoonlijke stompzinnige produkten zouden hoeven leveren. Dat het misschien een mogelijkheid zou zijn om in plaats van de scheepsladingen minderwaardige, technisch inferieure confectie-artikelen, waarvan de produktie de mensen ongelukkig maakt, gekwalificeerde arbeid op de wereldmarkt te brengen. Dan kan voor de producenten ervan weer het woord van Goethe gelden: "Je bent schepper, en de goden verheugen zich over je vlees" (...); dan zal de tijd voor de verwerkelijking van die humaniteit waarvan onze klassieken spreken, voor de brede volkslagen zijn aangebroken. En deze omvorming van de produktie – de versmelting van technisch handelen en persoonlijke waarden, zó dat het persoonlijk leven weer de levensstroom van de techniek kan worden – moet gepaard gaan met een verandering van het individuele consumptiegedrag. Want de vraag schept het aanbod. We moeten alle machten van vorming en opvoeding aanwenden, om in de mensen weer het gevoel voor persoonlijke cultuur te wekken.⁴⁸

Baumer spreekt haar grote bewondering⁴⁹ voor Naumann onder andere uit in haar autobiografie – en illustreert daarmee tegelijkertijd hoezeer het idioom der 'nationaal-sociale idee' op een aantal punten verwant was met dat der nazi's: 'Voor mij is Friedrich Naumann steeds meer de leider geworden, die het beslissende nationale politieke vraagstuk aan de orde stelde en het *wezenlijke* gevaar en de opdracht van het geïndustrialiseerde Duitsland heeft doorzien. (...) In een geniale onmiddellijkheid waren in hem de drie elementaire krachten van het volk-zijn (*Volkstum*) verbonden: de nationale levenswil, het omvattende gemeenschaps- en totaliteitsbewustzijn, en religieuze zin – vroomheid –.'⁵⁰

Vanaf 1908 werkte Baumer regelmatig met Naumann samen in de *Freisinnige Verein*. In 1912 zou ze op zijn verzoek de redactie van zijn blad *Die Hilfe*⁵¹ mee gaan voeren. Een zeer genegen vriendschap zou hen ook persoonlijk in toenemende mate aan elkaar binden.⁵²

Nog maar net in Berlijn gearriveerd, hoorde Gertrud dat de inmiddels vijftigjarige Helene Lange sinds enige tijd gehandicapt was door hevige hoofdpijnen als gevolg van een oogkwaal. Helene Lange was op dat moment op het toppunt van haar roem en succes. De eerste abiturienten verlieten haar universitaire vooropleiding met zeer goede resultaten. Ze leidde de ADLV, zat in de besturen van de groots opgezette *Bund Deutscher Frauenvereine* (BDF) en de *Allgemeine Deutsche Frauenverein*, was voorzitter van de Berlijnse afdelingen daarvan en redigeerde het tijdschrift *Die Frau*, dat ze in 1893 oprichtte. In eerbiedige terughoudendheid bood Gertrud zich aan haar aan als secretaresse. Helene Lange, die gewoonlijk niets uit handen gaf, liet al spoedig steeds meer taken over aan de jonge vrouw. Niet lang daarna trok deze bij Helene Lange in huis in. Zij stelde zich volledig ter beschikking, in combinatie met haar studie waren haar dagen overladen. ‘Er was helemaal geen sprake van een keuze, ik heb me door het diepe geluk van de nieuwe levensgemeenschap met mijn hele ziel en alle krachten laten meevoeren. Het oplossen van de oneindige afstand tussen het leven van de leidster en mijn bewondering uit de verte binnen zo korte tijd was een onbegrijpelijk wonder, waarvan je nooit had durven dromen () Het was, alsof je werd ingewijd in de geheime kracht van de aarde! Het mooiste wat je ooit mee mag maken is daar waar je zo vererend liefhebt, gebruikt te worden met alles wat je geven kunt. Dan zijn er helemaal geen grenzen meer aan je kracht’³³

In deze tijd begonnen zich juist de tegenstellingen in de BDF toe te spitsen.³⁴ Een aantal vrouwen binnen de BDF – aldus Baumer in haar autobiografie – begrepen de vrouwenbeweging allereerst als een politieke beweging die om gelijke rechten streed, vergelijkbaar met de arbeidersbeweging. ‘Voor degenen die dieper zagen en aanvoelden waar het om ging zou dat een rampzalige vervlakking zijn geweest’³⁵ Helene Lange en zij meenden dat vrouwen eerst haar eigenheid en kracht moesten vormen. In *Die Frau* en in het omvangrijke *Handbuch der Frauenbewegung* (1901, vijf banden) trachtten zij juist die bredere visie op de culturele positie en mogelijkheden van vrouwen in beeld te brengen, vanuit verschillende, met name cultuurhistorische invalshoeken. De meeste *Frauenrechtlerinnen* (zoals Baumer haar tegenstandsters consequent aanduidt) vonden deze weg te omslachtig, te elitair of rondt conservatief.

Behalve voor kiesrecht streden een aantal vrouwen van de radicale vleugel in de vrouwenbeweging voor een *Neue Ethik*¹⁶ op het gebied van huwelijk, seksualiteit en moederschap. De belangrijkste voorvechtster van deze nieuwe ethiek was Helene Stocker, die sterk onder invloed stond van de ideeën van Friedrich Nietzsche. Constatierend dat de liefde tot dan toe voor vrouwen niet veel meer had opgeleverd dan haar juridische en psychische infantilisering, streed Stocker voor een nieuwe moraal inzake het liefdesleven, en vooral voor de materiele voorwaarden waaronder vrouwen geestelijk en lichamelijk onafhankelijk zouden kunnen worden (en blijven). Zij was een voorstandster van 'vrije huwelijken': relaties die geen wettelijke sanctionering behoeften en waarbinnen de binding bestond uit wederzijdse instemming en onderlinge afspraken, bijvoorbeeld over kinderen. De verwijdering van de abortusparagraaf (§ 218) uit het wetboek van strafrecht was een van haar voornaamste actiepunten.

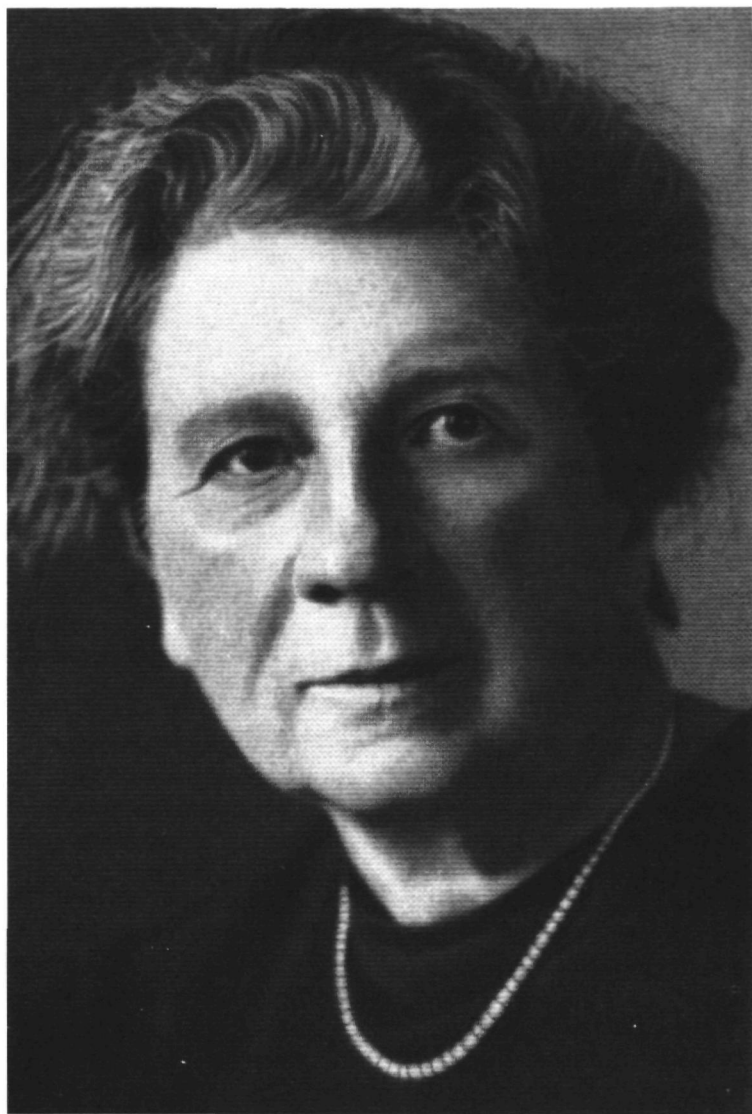
Aanhangsters van deze *Neue Ethik* hadden zich georganiseerd in de *Bund für Mutterschutz und Sexualreform*.¹⁷ Deze bond werd tegen het einde van 1904 opgericht door Ruth Bré, onder invloed van de ideeën van de Zweedse Ellen Key, en had vooral sociaal-darwinistische oogmerken: bescherming van moeder en kind uit hoofde van de verbetering van het ras. Met het vertrek van Ruth Bré in 1906 en de verkiezing van Helene Stocker tot voorzitter werd de bond steeds meer tot het politieke middelpunt van waaruit de ideeën en eisen van de 'Nieuwe Ethiek' uitgewerkt en verdedigd werden. De centrale eis – de eis dat vrouwen de materiele en geestelijke mogelijkheden zouden krijgen om zich te ontwikkelen tot vrije, met name ook seksueel vrije persoonlijkheden – werd vertaald in een aantal concrete politieke eisen. Behalve op de afschaffing van de abortusparagraaf waren deze vooral gericht op rechtsbescherming en bijstand voor de ongehuwde moeder en haar onwettige kinderen. In 1908 probeerde de *Bund für Mutterschutz* de BDI achter de eis tot afschaffing van § 218 te krijgen. Met een kleine meerderheid werd het voorstel afgewezen. Een jaar later, in 1909, vroeg de *Bund für Mutterschutz* toestemming tot aansluiting bij de BDI; tot dan toe waren ze daarin alleen vertegenwoordigd via individuele leden die ook in andere bij de BDI aangesloten verenigingen zaten. Een aspirant-lid werd beoordeeld onder het opzicht van de doelstellingen der BDI.¹⁸ Over de aansluiting werd beslist door het (gekozen) bestuur van de bond. Het besluit van het

bestuur was in dit geval negatief; bovendien werd deze beslissing gepubliceerd in het orgaan van de BDF, het *Centralblatt*, hetgeen niet gebruikelijk was. De zittende voorzitter, Marie Stritt, die de radicale vleugel goed gezind was, vatte dit op als motie van wantrouwen en trad af. Hierop werd Gertrud Baumer, die al sinds negen jaar in het bestuur van de BDF zat⁵⁹ (en sinds haar kennismaking met Helene Lange veelvuldig publiceerde) tot voorzitter van de BDF gekozen. Zij zou deze functie tot 1919 vervullen.⁶⁰

De ontwikkeling die de BDF al sinds 1906 doormaakte en die doorzette nadat Baumer in 1910 het voorzitterschap overnam⁶¹, wordt door de historicus R.J. Evans getypeerd als de 'ruk naar rechts' van de BDF. Hij bedoelt daarmee dat de bond 'het liberale individualisme van de radicale feministes'⁶² steeds uitdrukkelijker relativerde. Ook de eisen van deze vrouwen (kiesrecht, gelijk loon, wettelijke gelijkheid tussen man en vrouw in het huwelijk en tussen gehuwde en ongehuwde moeders) zouden daarvoor verwaarloosd zijn. In plaats daarvan werd de sociale en socialiserende rol van vrouwen steeds meer benadrukt. Gedeeltelijk zou deze tendens te verklaren zijn door de druk van buitenaf: de vrouwenbeweging als geheel werd in een niet aflatende stroom van bijtende kritiek verweten 'volksvijandig' (want internationaal) en egoistisch, louter op eigenbelang gericht te zijn.

Hoe het ook zij, Evans ziet de 'ruk naar rechts' (die overigens ook in andere landen te signaleren viel)⁶³ vooral belichaamd in de persoon van Baumer.⁶⁴ Haar invloed op deze tendens tot verrechtsing zou vooral te danken zijn aan de wijze waarop zij met welbespraakte overtuigingskracht het liberale adagium van de radicalen als hopeloos gedateerd wist af te schilderen.⁶⁵

Inderdaad bevatten vrijwel al Baumers artikelen en boeken uit deze tijd een beknopt maar beeldend historisch overzicht, waaruit voor een ieder zou moeten oplichten dat een liberaal gelijkheidsstreven *pur sang* weliswaar in de achttiende en in de eerste helft van de negentiende eeuw bevrijdend had gewerkt, maar dat het geen afdoende oplossingen kon bieden in deze tijd; een tijd die vóór alles getekend werd door het sociale vraagstuk en in het algemeen door problemen die het gevolg waren van een snelle industrialisatie en het uiteenvallen van harmonische leefverbanden.⁶⁶ Het individu en de individuele bevrijding van vrouwen verdienden zeker alle aandacht, vond ook Baumer;



Gertrud Bäumer op ongeveer veertigjarige leeftijd.

maar geen enkel probleem kon in deze tijd opgelost worden buiten de gemeenschappelijke sociale en culturele vraagstukken om. Met dergelijke betogen wist zij feilloos de weerstand die vele traditionele vrouwenorganisaties hadden tegen de politieke eisen van de radicalen, onder woorden te brengen – onder de woorden namelijk van het nationaal-sociale denken van Friedrich Naumann.

De beslissing om het voorzitterschap van de BDF te accepteren was haar niet licht gevallen, schrijft Baumer in haar autobiografie. Zij legde in 1910 juist de laatste hand aan een studie, waarin zij de 'individualistische' en 'socialistische' aanzetten in de Duitse filosofie van de negentiende eeuw tegenover elkaar zette (een confrontatie die uitmondde in de synthese van het cultuursocialisme, zoals dat onder andere door, alweer, Friedrich Naumann vertegenwoordigd werd). Door deze studie, *Die soziale Idee in den Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts*, had zij pas goed inzicht gekregen in de 'dialectiek' tussen de Duitse persoonlijkheidsidee en de Duitse occupatie met de gemeenschap, met het groter geheel, zo benadrukte zij herhaaldelijk. Ook de rol van de vrouwenbeweging was haar in dat licht duidelijker geworden. Graag was ze op deze weg – de studie en uitleg van filosofische auteurs, ter onderbouwing van de vrouwenkwestie – voortgegaan.⁶⁷ Zij wilde het beroep dat op haar gedaan werd echter niet negeren.

Naast haar organisatorische en publicistische werkzaamheden en het werk voor of namens Helene Lange, was Gertrud Baumer sinds 1906 – samen met Helene Lange – belast met de reorganisatie van het meisjesonderwijs; een opdracht die voortvloeide uit een congres over meisjesonderwijs van het Pruisisch ministerie van culturele zaken in 1906.⁶⁸

In de jaren vlak voor de oorlog ging Baumer in toenemende mate in op de betekenis van de eigen, bewuste individualiteit van vrouwen. Mede vanwege de sterke toename van het antifeminisme legde zij steeds meer nadruk op het specifiek *Duitse* karakter van die individualiteit, en op de positieve nationale instelling van de vrouwenbeweging. De intensieve campagnes tegen de eisen der vrouwenbeweging, die vanaf 1912 zelfs vanuit speciaal daartoe opgerichte verenigingen⁶⁹ gevoerd werden, richtten zich als gezegd namelijk vooral tegen het vermeend anti-nationale (want internationaal georiënteerde) karakter van de vrouwen-

beweging. Ook de nagestreefde vermenging van 'mannenwereld' en 'vrouwenwereld' was de antifeministen een doorn in het oog, een dergelijke vermenging kon niets anders dan een algehele degeneratie met zich meebrengen.

Met name met het eerste punt van kritiek was Baumer voortdurend in discussie. Zo stelde ze bijvoorbeeld in een artikel uit 1913, *Frauenbewegung und Nationalbewusstsein*, dat men de vrouwenbeweging alleen maar internationaal zou kunnen noemen als men daarmee haar humanitaire grondslagen op het oog had, als men doelde op dat verlangen dat haar vaderland zoekt 'waar licht is en recht'.⁷⁰ Voor het overige wist de Duitse vrouwenbeweging zich aan haar volk en traditie verplicht. Het zelfbewuste karakter van de Duitse vrouw zou haar al onderscheiden van alle andere nationaliteiten. Baumer ving de conservatieve critici gewiekst in het net van hun eigen nationalisme door te stellen dat 'overal waar in de Duitse cultuur een ideaalbeeld van vrouwen optreedt, waarin de vrouw aan de ene kant opgehemeld wordt tot een bovenmenselijke figuur, maar aan de andere kant gedevalueerd wordt tot een onpersoonlijk wezen, we te maken hebben met Romaanse invloeden op de Duitse cultuur'.⁷¹ En in hetzelfde artikel weerlegt ze ook het verwijt dat een 'feminisering' van het openbaar leven de staat zou verzwakken (omdat de objectiviteit van de staatsinrichting verstoord zou worden door het gevoelsmatig karakter van vrouwen). Een dergelijke probleemstelling, stelt zij, houdt geen rekening met de eisen van een moderne 'menseneconomie'. Tot een dergelijke economie behoren immers structureel een aantal voorzieningen, zoals volkshygiene, jeugdzorg en maatschappelijke bijstand, 'die men met evenveel recht "vrouwelijk" kan noemen, als men gewoonlijk van een "mannelijke" staat spreekt'. Door die nieuwe structuren heeft de 'innerlijke verhouding tussen vrouwelijkheid en staat een vorm gekregen die voor een deel zelfs de oorzaak is van de groeiende deelname van vrouwen aan het openbaar leven'.⁷²

OORLOG!

Een jaar later zou die 'innerlijke verhouding tussen vrouwelijkheid en staat' haar hoogste bekroning vinden – althans naar het oordeel van Gertrud Baumer, juist ook doordat zij tot het uiterste beproefd werd.

De heilige opwinding waarin Baumer geraakte bij het uit-

breken van de (eerste wereld)oorlog is onnavoelbaar voor wie nog nooit 'de oorlog heeft meegemaakt'. Vergeleken met de tamelijk nuchtere en doorwrochte artikelen en boeken van vóór 1914, getuigen de teksten die zij tijdens de oorlog schreef van een opperste vervoering. Vanwege de grote, emotioneel geladen expressiviteit ervan zullen we deze teksten in het volgende hoofdstuk als vertrekpunt nemen voor de reconstructie van de centrale denkfiguren en conflicten in het werk van Baumer. Niet omdat die conflicten en denkfiguren alleen in deze tijd naar voren komen; de manier waarop ze in deze tijd naar voren komen legt echter op verscherpte wijze de gewone structuur van Baumers denken bloot (zoals in de neurose de structuur van het 'normale' psychisch functioneren verscherpt naar voren komt). Op deze plaats zal ik mij beperken tot een overzicht van Baumers activiteiten in de Eerste Wereldoorlog.

Direct na het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog in augustus 1914 stuurde de BDF een rondschrijven aan al zijn leden. In het schrijven werd een uitgewerkt plan voor de instelling van plaatselijke vrouwendiensten voorgelegd. Schrijfster van het pamflet was Gertrud Baumer, voorzitter van de bond. Zij was al in 1912 aan dit plan begonnen, met raad en daad bijgestaan door Helene Lange, die van het pedagogisch en politiek nut van een vrouwelijk dienstjaar vurig overtuigd was. Vóór de oorlog al was Baumer in onderhandeling getreden met het ministerie van binnenlandse zaken over de uitvoering van het plan. Het was niet zozeer bedoeld als oorlogsmaatregel, maar als alternatief voor de militaire dienst van mannen. Als zodanig moest het een antwoord vormen op het argument van die tegenstanders van vrouwenkiesrecht, die hun positie verdedigden door te wijzen op het feit dat vrouwen hun natie niet dienden op een wijze, vergelijkbaar met de krijgsdienst van mannen. Vrouwen zouden daarom het kiesrecht ook niet verdienen. Dit argument kon in Duitsland, waar – met name in Pruisen – het leger het nationale symbool bij uitstek vormde, op wijdverbreide instemming rekenen. Naast de vervulling van een vrouwelijke plicht jegens de staat zou de vrouwendienst volgens Lange en Baumer ook een zinvolle kennismaking zijn met het maatschappelijk werk, dat nieuwe vrouwelijke arbeidsterrein bij uitstek.

Het uitbreken van de oorlog bracht *de* gelegenheid de vrouwendiensten in versneld tempo door te voeren. Zelfs de sociaal-democratische vrouwen namen er, na aanvankelijke aar-

zeling (samenhangend met hun kritiek op een nationale, burgerlijke overheid) aan deel. Juist arbeidervrouwen kwamen door het vertrek van hun mannen naar het front vaak in grote moeilijkheden; en de vrouwendiensten voorzagen in arbeidsbemiddeling en verschillende vormen van bijstand. Ook de voedselrantsoenering verliep via de vrouwenbureaus.

De gedegen landelijke organisatie van (plaatselijke) vrouwenbureaus was een belangrijk winstpunt voor het Duitse thuisfront. Het belang ervan werd groter naarmate de oorlog vorderde. De algehele leiding was in handen van Gertrud Baumer.⁷³ Andere vrouwenactiviteiten dan die welke de oorlog dicteerde verbleekten – althans voor haar – in deze tijd. De pacifistische initiatieven die door sommige vrouwen ontwikkeld werden⁷⁴ wees ze als irreeel van de hand, zoals we in het volgende hoofdstuk nader zullen zien.

Naast haar organisatorische taken bleef Baumer veel schrijven, met name in *Die Frau* en in Naumanns blad *Die Hilfe*. In het laatste blad, waarvan ook de redactie in deze jaren grotendeels bij haar berustte, hield ze een thuisfront-kroniek (*Heimatchronik*) bij. Parallel daaraan verzorgde Naumann een kroniek over de gebeurtenissen aan het front. De belangrijkste opstellen van Baumer uit *Die Frau* en *Die Hilfe* werden verzameld in verschillende bundels, die we hierna nog tegen zullen komen.

Baumer was zeker niet de enige, ook niet de enige vrouw, die de oorlog met enthousiasme en ontzag begroette.⁷⁵ De oorlog leek twee dromen waar te maken, althans twee dromen van de eenenveertigjarige Gertrud: hij smeedde het volk tot een eenheid, en hij nam in één grootse beweging de vrouwen in deze volkseenheid op. Eindelijk konden de vrouwen laten zien dat zij het staatsburgerschap waard waren. De eerste weken van de oorlog – zo betoogde zij vurig in de brochure *Der Krieg und die Frau*, waarin zakelijke gegevens over de vrouwendiensten en morele ondersteuning voor aarzelende moederharten elkaar afwisselden – ‘hebben de Duitse vrouwen geopenbaard, dat haar gevoel en daarmee haar lot vaster, dieper verbonden waren met volk en vaderland, dan zij zelf vermoedden. En niet alleen met het vaderland van haar mannen en zonen, maar met het Duitsland dat een levende, bezielende en schokkende macht is in haar eigen hart. Ja, wij vrouwen zijn in deze weken in augustus als het ware binnengetrepen in een nieuwe wereld (...); en op dit alles reageerde onze ziel – en reageert zij nog iedere dag – met een huivering van heilig ontzag, dat wij op deze manier, zo

groot en zo verwarrend, nog niet kenden ⁷⁶ Zeker is de oorlog ook een tragisch noodlot. 'Duizenden vallen, en ieder die valt is de zoon van een moeder.'⁷⁷ Maar op het slagveld krijgt de dood uiteindelijk toch betekenis in de grote strijd om het menselijk bestaan. 'En dat kunnen vrouwen vanuit het diepst van haar ziel meevoelen. Als moeders delen zij immers de fundamentele ervaring, dat leven en kracht moeten worden geofferd opdat nieuw leven des te rijker bloeien kan.'⁷⁸

In de tweede helft van de oorlog werd steeds duidelijker, dat de vruchten van de '*Todesernie*'⁷⁹ minder rijk zouden zijn dan zij aanvankelijk wellicht beloofden te zijn. Wanneer Duitsland een vrede zou tekenen waarin de landsgrenzen van vóór de oorlog gehandhaafd bleven, zouden de duizenden offers in zekere zin voor niets zijn geweest (De grillige en noodlottige samenloop van omstandigheden die tot het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog leidde had bij Baumer, als bij de meeste Duitsers, tot de overtuiging geleid dat zij de *bedreigde*, en in ieder geval niet de beginnende partij waren; maar nu de oorlog eenmaal een feit was zou de opbrengst van de *Todesernie* wel een verruiming van de landsgrenzen voor het – naar men stellig geloofde – sterkere en ruimte behoevende Duitse volk moeten opleveren.) Hernieuwde en verhevigde oorlogsinspanningen leverden echter weinig meer op dan een angstaanjagend snel stijgen van de aantallen slachtoffers. Baumer had dan ook haar twijfels bij sommige van de nieuwe oorlogsinitiatieven, zoals het verklaren van de onbeperkte duikbotenoorlog door Duitsland – zo verklaart zij althans in haar *Lebensweg*.⁸⁰ Tegen het einde van de oorlog echter, in het vooruitzicht van een vredesverdrag dat voor Duitsland niet bepaald glorieus leek uit te pakken, bood zij in een openbare verklaring de onvoorwaardelijke steun van de vrouwen aan: '(...) Voordat het Duitse volk zich onderwerpt aan voorwaarden, die de herinnering aan zijn doden verloochenen en een onuitwisbare smet werpen op zijn naam, zullen ook de vrouwen bereid zijn haar krachten in te zetten voor een verdedigingsstrijd die tot het uiterste gaat.'⁸¹

Gedurende de Eerste Wereldoorlog woonde Gertrud Baumer met Helene Lange in Berlijn, waar zij – naast de nationale leiding – ook op plaatselijk niveau de leiding over de vrouwendiensten had.

In 1916 werd zij gevraagd om in Hamburg een school

voor maatschappelijk werk voor meisjes op te richten en te leiden. Na een lange aarzeling, die onder andere samenhang met het feit dat een verhuizing naar Hamburg de nauwe samenwerking met Naumann zou verbreken, stemde zij hierin toe.⁸² In september 1916 verhuisden zij en Helene Lange naar Hamburg; de school werd geopend rond Pinksteren 1917. De nieuwe school werd betaald uit particuliere middelen, en de meisjes waren vooral afkomstig uit het milieu van hogere ambtenaren en officieren.⁸³

MOEIZAME DEMOCRATIE. POLITIEKE ACTIVITEITEN IN HET INTERBELLUM

Op 9 november 1918 werd in de precaire revolutionaire situatie die in Duitsland heerste (met opstanden, demonstraties en arbeidersraden in tal van steden), door de SPD'er Scheidemann de republiek uitgeroepen. Keizer Wilhelm II had die nacht afstand gedaan van de kroon en was naar Holland gevlucht. De recent benoemde kanselier, prins Max von Baden, overhandigde zijn taak aan Friedrich Ebert (eveneens SPD'er), die een voorlopige regering van sociaal-democraten samenstelde. Twee dagen later ondertekenden afgevaardigden van deze regering de wapenstilstandsvoorwaarden van Wilson en de geallieerden. Onder die weinig hoopgevende voortekenen werd in Duitsland de Nationale Vergadering samengesteld, die de constitutie voor de nieuwe Weimar-republiek moest opstellen. Van de Nationale Vergadering maakte ook Baumer deel uit, als afgevaardigde van de links-liberale *Deutsche Demokratische Partei* (voortzetting van de *Fortschrittliche Volkspartei*). Zoals ze ná 1933 maar al te vaak zal herhalen, hoorde Baumer niet bij degenen die stemden voor ondertekening van het omstreden 'dictaat van Versailles', het vredesverdrag dat zoveel ongunstiger uitpakte dan de Veertien punten van Wilson, en dat als een slagschaduw boven de jonge republiek zou blijven hangen.⁸⁴

In de nieuwe constitutie, die op 31 juli 1919 werd aangenomen, werd - na enig politiek touwtrekken - ook het actief en passief kiesrecht voor vrouwen vastgelegd.⁸⁵ Baumer vond de bijeenkomsten van de Nationale Vergadering en later van de Rijksdag zeer desillusionerend. Zijzelf was vastberaden begonnen aan deze nieuwe politieke activiteit, aan de opbouw van een nieuwe politieke eenheid die zou kunnen herinneren aan 'het

verbond van 4 augustus 1914'.⁸⁶ De revolutionaire opstanden in de verschillende Duitse steden, en ook bijvoorbeeld het verzet tegen de maatschappelijke hulp die verleend werd door de leerlingen van haar school (hulp die vanuit sociaal-democratische en communistische hoek te behoudend en bevoogdend werd gevonden) waren haar onbegrijpelijk. In haar autobiografie besteedt Baumer veel aandacht aan de factoren, die volgens haar de grootste belemmering vormden bij de ontwikkeling van een nieuwe eenheid: het traditionalisme van de oude bovenlagen, en het voortkruipen van 'het bijtend gif van het moreel nihilisme in het volkslichaam'.⁸⁷

Het ambivalent karakter van Baumers houding tegenover de nieuwe regering en de revolutionaire verhoudingen waaronder de regering tot stand kwam is opvallend. 'Wij [vrouwen, G.D.] zijn geroepen dóór de revolutie. Maar we zijn ook geroepen tégen de revolutie', zo citeert zij in haar autobiografie een artikel van zichzelf uit 1919: 'De revolutie heeft in laatste instantie een socialistische kern, en alleen sociale geest kan haar voltooien. (...) Wat we nodig hebben is een *waar* socialisme, dat wil zeggen vernieuwing van de economische en politieke geest, in de zin van een doorslaggevend gemeenschapsbewustzijn – omvorming van de economische organisatie, teneinde de klasstrijd te overwinnen.'⁸⁸

Die nationaal-sociale doelstelling werd uitgewerkt in het programma van de nieuwe DDP.⁸⁹ Ook in de *Bund Deutscher Frauenvereine* ijverde Baumer voor een herformulering van de oude statuten van de bond, die dateerden uit 1907. De vrouwen, zo meende zij, zouden de opbouw van de nationale eenheid en het overwinnen van maatschappelijke en politieke tegenstellingen expliciet tot haar doelstelling moeten maken.⁹⁰ De nieuwe statuten die nog onder Baumers leiding tot stand kwamen bleven van kracht tot 1933 (toen de bond werd opgeheven).⁹¹ Toewijding aan het volk en offervaardigheid vormden de trefwoorden in de nieuwe doelstellingen. Voor vrouwen zou deze toewijding aan het volk niet op de laatste plaats vorm moeten krijgen in de toewijding aan haar gezin en aan haar kinderen.⁹² Maar de BDF bleef ook de nadruk leggen op de uitbreiding van de beroeps- en opleidingsmogelijkheden voor vrouwen. Daarbij ont-hield zij zich uitdrukkelijk van iedere nauwere verbinding met een van de politieke partijen; de bond wilde vrouwen van alle partijen bereiken, met als doel het uitbreiden van de 'moederlijke' invloed van vrouwen op de maatschappij. De BDF werd

dan ook wel de belichaming van de 'georganiseerde moederlijkheid' genoemd.⁹³ Het ledental van de BDF zou in de jaren twintig weer groeien. Vooral de beroepsorganisaties van vrouwelijke ambtenaren namen snel toe. De nieuwe statuten van de BDF waren als geheel bindend voor alle aangesloten organisaties.⁹⁴

In 1919 trad Baumer af als voorzitter van de BDF. Ze had met die stap gewacht tot er een opvolgster was gevonden in wie ze vertrouwen stelde, namelijk Marianne Weber. Toch bleef ze gedurende de Weimar-republiek de meest invloedrijke figuur in het dagelijks bestuur van de BDF.⁹⁵ In 1920 werd zij namens de DDP gekozen in de nieuwe Rijksdag, als afgevaardigde van Thüringen. Ondanks de drastisch teruglopende stemmen (en dus mandaten) voor de DDP, behield ze haar plaats in de Rijksdag tot 1930, toen de partij opging in de nieuwe, evenmin succesvolle *Deutsche Staatspartei*. Ze aanvaardde haar politieke functies vanwege de invloed die zij zo hoopte uit te oefenen, maar ook om haar opvattingen over de (tot dan toe onbenutte) capaciteiten van vrouwen persoonlijk waar te maken, en de buitenwereld aldus te overtuigen. Hoe overtuigd men in ieder geval van haar capaciteiten was blijkt uit het feit dat zij jarenlang plaatsvervangend voorzitter van haar partij was, en bij de eerste nieuwe verkiezingen voor de Rijksdag in 1924 de verkiezingslijst der DDP aanvoerde. In 1928 stond zij kandidaat voor het ambt van vice-president van de Rijksdag, daarin ondersteund door haar eigen partij en door de SPD. Ze werd verslagen door een kandidaat van conservatieve, 'deutschnationale' signatuur.

Al in 1920 werd Baumer aangesteld als *Ministerialrätin* onder de minister van binnenlandse zaken, voor het gebied van onderwijs, maatschappelijk werk en sociale vorming van meisjes. De geschiedschrijver van de Duitse vrouwenbeweging R.J. Evans noemt Baumer – niettegenstaande zijn klaarblijkelijke weerzin tegen haar ideeën – 'de enige burgerlijke vrouwelijke politicus van betekenis in de Weimar-republiek'.⁹⁶ In verband met haar politieke taken moest zij tot haar spijt haar werk met 'de meisjes' in Hamburg laten varen.

Vanaf 1926 maakte Baumer ook deel uit van de Duitse delegatie van de Volkerenbond, die in dat jaar voor het eerst werd toegelaten. Ze was lid van verschillende commissies die zich bezighielden met kwesties op sociaal-politiek en sociaal-pedagogisch gebied. Volgens haar vriendin Emmy Beckmann verwierf zij in deze commissies zozeer het internationale vertrouwen ('en daarmee een nieuwe waardering voor de Duitse

arbeid'), dat men haar vroeg internationaal secretaresse van haar afdeling te worden.⁹⁷ Het verhaal vermeldt niet waarom de benoeming niet doorging.

Aan het eind van de jaren twintig en het begin van de jaren dertig, als de gevolgen van de economische crisis zich steeds meer doen voelen, raakt de ideologie van nationale dienstbaarheid zoals die door Baumer en de BDF verwoord werd, steeds meer in tegenspraak met de verdediging van de positie van vrouwen op de arbeidsmarkt. Overigens was de BDF in het algemeen een vergrijzende organisatie, die voornamelijk vrouwen uit het politieke centrum en uit de DDP verenigde. Evans signaleert ook de grote afstand tussen de leiding van de BDF, die op hoog intellectueel en politiek niveau opereerde, en de gewone leden van de bond. Jonge vrouwen uit de kleine burgerij en uit de arbeidersklasse werden steeds minder bereikt.⁹⁸ De vrouwen uit de BDF die geïnteresseerd waren in de uitbreiding van de beroepsmogelijkheden voor vrouwen en voor het verkrijgen van kiesrecht, werden in de loop van de jaren twintig voor politieke raadselen geplaatst, die samenhangen met de dubbelzinnigheden in haar eigen ideologie.

Daar was op de eerste plaats het raadsel van het stemgedrag van vrouwen. Vanaf het begin van de jaren twintig bleken vrouwen massaal te stemmen op partijen die tegen het kiesrecht voor vrouwen en in het algemeen tegen de emancipatie van de vrouw waren: met name op de conservatieve, nationalistische volkspartijen en op de katholieke centrumpartij. De linkse partijen en (extreem) rechts wonnen relatief weinig stemmen van vrouwen. Op dit feit is door meerdere onderzoeksters gewezen, ter weerlegging van de hardnekkige mythe dat 'vrouwen Hitler aan de macht gebracht' zouden hebben.⁹⁹ Baumer zelf gaf al in 1932 (in *Die Frau im Deutschen Staat*) een analyse van het stemgedrag van vrouwen, waaruit naar voren kwam dat vrouwen relatief en gemiddeld een gematigd conservatieve voorkeur bleken te hebben. In de loop van de jaren twintig gingen ook relatief weinig vrouwen stemmen. In 1932 stemden voor het eerst weer evenveel vrouwen als mannen, bij deze verkiezingen gingen ook veel jonge vrouwen naar de stembus, en volgens Evans waren juist deze nieuwe kiezers voor het merendeel aanhangers van de NSDAP.¹⁰⁰ De meeste vrouwen die door de BDF bereikt werden bleven tot 1933 stemmen op de confessionele en nationalistische centrumpartijen.

De politieke lijn die door deze partijen werd voorgestaan moest echter met het doorzetten van de economische crisis noodzakelijk in conflict komen met de (gematigd) feministische doelstellingen van de BDF. Toen het aantal werklozen in 1932 gegroeid was tot circa zes miljoen, zwichtte de BDF onder de politieke druk en liet zijn protest tegen het ontslaan van gehuwde vrouwen varen.¹⁰¹ Veel aangesloten organisaties hadden in die tijd de BDF al verlaten, om verschillende redenen; ook omdat de BDF en *Die Frau* juist te liberaal georiënteerd zouden zijn en te weinig nationalistisch.¹⁰²

Naast de stijgende werkloosheid was er nog een tweede punt waarop de politieke geesten gemobiliseerd werden, waar het ging om de kwestie van het werken van gehuwde vrouwen en de positie van de vrouw in het gezin. Dat punt betrof de lage geboortecijfers en de zogeheten crisis in het huwelijks- en gezinsleven. Sinds het einde van de negentiende eeuw waren de geboortecijfers langzaam maar sterk gedaald. Vooral sinds de Eerste Wereldoorlog wijzigde zich bovendien het huwelijks- en relatiepatroon. De huwelijksleeftijd steeg, vrouwen maakten meer aanspraak op (juridische) zelfstandigheid, en het seksuele leven van mannen en vrouwen werd tot onderwerp van gesprek. Men besprak zelfs de mogelijkheid van echtscheiding (omdat van een nieuw, hopelijk geslaagder huwelijk meer jong leven te verwachten viel).¹⁰³

Het dalen van de geboortecijfers en de crisis in het gezinsleven werd in brede kring op het conto der vrouwenbeweging geschreven. Naarmate de economische crisis doorzette en de politieke spanningen toenamen nam de roep om de Moeder toe – de moeder als hart van het huisgezin, bron van rust, orde en gehoorzaamheid, ‘hoedster van de moraal’. Voor de burgerlijke vrouwenbeweging heeft de centrale rol van de vrouw in het gezin overigens nooit ter discussie gestaan. Gehuwde vrouwen die naast deze taak ook buitenshuis wilden werken – in de arbeidersklasse uit economische noodzaak, in de hogere klassen uit behoefte aan ontspanning, uit ‘*horror vacui*’¹⁰⁴ – kregen het in de loop van de crisisjaren steeds moeilijker. Voor de vrouwen uit de lagere klassen waren deze moeilijkheden zeer materieel: haar bijverdiensten waren vaak onmisbaar. De huishoudelijke arbeid die nodig was om het gezin draaiende te houden werd daarnaast steeds zwaarder.¹⁰⁵ Gehuwde vrouwen uit de hogere klassen konden werk buitenshuis nauwelijks meer verantwoorden, ofschoon feitelijk maar weinig van haar een baan hadden die ook

door mannen vervuld kon worden.¹⁰⁶ Baumer hield zich zowel binnen de BDF als op parlementair niveau intensief bezig met gezinspolitieke kwesties en met de positie van vrouwen in gezin en openbaar leven. De DDP, meestal bij monde van Baumer, verzette zich tegen een al te berekenende benadering van de bevolkingsproblematiek; de sociale, mentale en *seelische* kwaliteit van de bevolking en het positief verlangen naar kinderen moesten voorop staan.¹⁰⁷

Binnen de DDP namen tegen het einde van de jaren twintig de spanningen tussen het 'rationele liberalisme' en het 'nationaal-sociale ethos'¹⁰⁸ sterk toe. In 1928 was Baumer al een keer in conflict geraakt met haar partij, omdat zij zich uit hoofde van haar functie - en waarschijnlijk weinig liberaal - sterk had gemaakt voor een wet ter bescherming van de jeugd tegen '*Schmutz und Schund*'. Nadat zij in *Die Hilfe* het conflict vanuit haar standpunt had toegelicht, leek de breuk volledig. Slechts door aandringen van de fractieleider werd Baumer ervan weerhouden haar mandaat voor de Rijksdag in te leveren.

In 1930 was Baumer betrokken bij de (weinig succesvolle) coalitie van een deel van de partij met de nationalistische *Jungdeutsche Orden*.¹⁰⁹ Uit de coalitie kwam ook een nieuwe partij voort, de *Deutsche Staatspartei*, waarvoor Baumer geen mandaat meer aanvaardde in de Rijksdag. In 1933 hief deze partij, die inmiddels haar meeste leden aan de NSDAP verloren had, zichzelf op.¹¹⁰

Haar taken op het ministerie van binnenlandse zaken bleef Baumer uitoefenen totdat zij op 27 februari 1933, nog geen maand nadat Hitler rijkskanselier geworden was, verzocht werd haar werk te staken 'tot nader bericht'. Juridisch was er nog geen mogelijkheid tot ontslag, toen zij informeerde naar de reden van dit verlot kreeg ze te horen dat haar opvattingen over maatschappelijke vorming niet strookten met die van de nieuwe minister, en samenwerking onmogelijk maakten. Op 12 april 1933 werd ze officieel ontslagen '*wegen nationaler Unzuverlässigkeit*', op grond van de beruchte § 4 van de nieuwe wet ter reorganisatie van het ambtenarenapparaat. Haar pensioen werd zo laag mogelijk ingeschaald. Met voldoening constateerde ze dat men twee mannen nodig bleek te hebben om haar op het ministerie te vervangen.¹¹¹

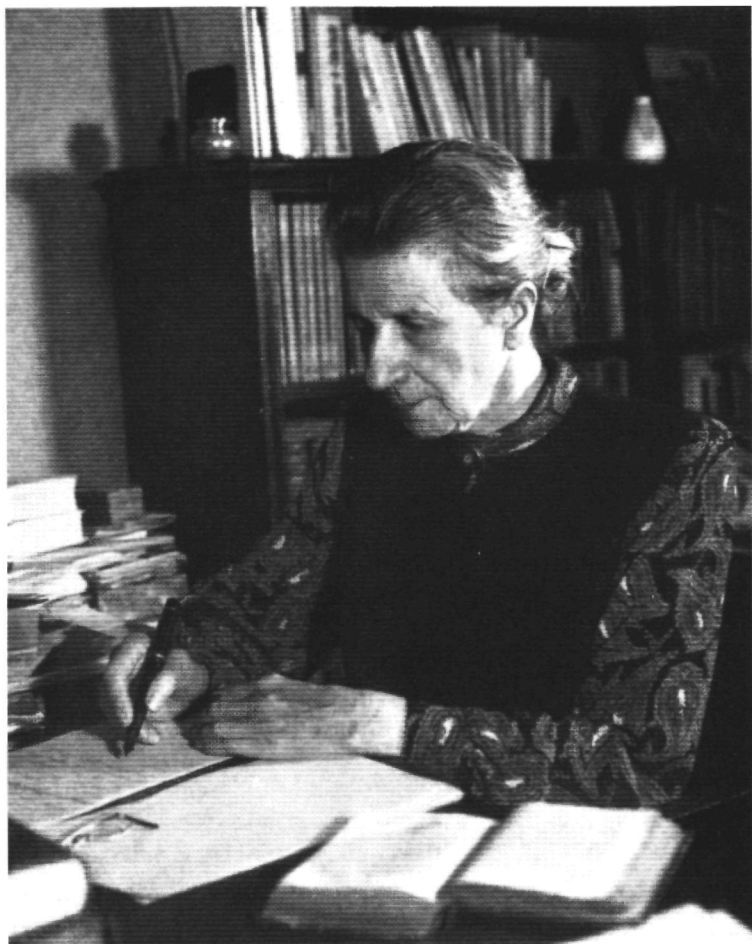
In het proces van *Gleichschaltung* dat direct na de machtsovername begon hoorde de BDF tot een van de eerste slachtoffers. Al in april 1933 ontving het verbond voor vrouwenorganisaties in Baden, aangesloten bij de BDF, van de leidster der nazi-vrouwenorganisaties Gertrud Scholtz-Klink bericht dat de organisatie ontbonden was en dat zijzelf de leiding over alle activiteiten overnam. Van de minister van binnenlandse zaken kreeg de leiding der BDF desgevraagd te horen dat de legale basis voor dit besluit gelegen was in de 'wet der revolutie'. De BDF moest zich aansluiten bij het *Frauenfront* (het overkoepelend orgaan van nazistische vrouwenorganisaties),¹¹² en moest nazi-vrouwen toelaten op alle vooraanstaande posities. Baumer verkeerde aanvankelijk in de naïef aandoende overtuiging dat ook binnen het *Frauenfront* sprake kon zijn van vrouwenstrijd en van verdediging van de 'idee' van de vrouwenbeweging.¹¹³ Zij was er aanvankelijk zeker van dat ook onder nazi-vrouwen verzet moest rijzen tegen het harde, 'mannelijk' karakter van het nationaal-socialisme. In haar brieven klinkt tot in 1934 de hoop door dat er een nieuwe vrouwenbeweging zal komen.¹¹⁴ Om deze nieuwe vrouwenbeweging te helpen ontwikkelen – om 'bij alle beperkingen en grenzen (...) in de mensen zelf' de idee van de vrouwenbeweging levend te houden – hechtte zij aan het behoud van het blad *Die Frau*. Ofschoon zijzelf enige tijd een redactieverbod opgelegd kreeg¹¹⁵ en het blad kritisch gecensureerd werd, lukte het haar het tijdschrift tot september 1944 te behouden. De toon van de artikelen werd in toenemende mate beheerst door een 'vaag christelijk mysticisme' (Evans), maar was, hoewel relatief a-politiek, toch dermate nationalistisch dat *Die Frau* tamelijk ruime papierrantsoenen kreeg toegewezen, vanwege het nationaal belang van het blad.¹¹⁶

In mei 1933 besloot het algemeen bestuur van de BDF na een lange vergadering om zich niet aan te sluiten bij het *Frauenfront* en de BDF op te heffen. Voor Baumer betekende dit dat er een eind kwam aan al haar openbare activiteiten – behalve aan de redactie van *Die Frau*. Een particulier bood haar de bovenverdieping van een oud landhuis te huur aan in Giessmannsdorf, een landelijk dorp in het oosten van Duitsland. Hier leefde zij in voorjaar, zomer en herfst, tot het begin van 1945. In de winters, als het huis te koud was en de wegen slecht begaanbaar, verhuisde zij naar het huis van haar zuster in Berlijn. Baumers huis-

houding werd sinds 1930 (Helene Lange stierf begin dat jaar) verzorgd door haar vriendin Gertrud von Sanden met een dochter. Over deze vriendin horen we nauwelijks iets. Af en toe brengt Baumer haar groeten over aan het einde van een brief, en duidt haar dan, zonder naam, als 'mijn vriendin' aan.¹¹⁷ Gertrud von Sanden stierf in 1940 aan leverkanker.¹¹⁸ Haar dochter bleef nog enige tijd bij Baumer in huis wonen. Gedurende de oorlog en nog een aantal jaren daarna had Baumer ook de pleegzorg voor een kleinzoon van Gertrud von Sanden (zoon van een andere, gescheiden dochter). Ze was aan deze pleegzoon, Karl-Edward, zeer gehecht, haar brieven uit deze tijd gaan meestal voor een groot deel over hem.¹¹⁹ In 1945 vluchtten alle bewoners van Schloss Obergiessmannsdorf met de bevolking van het gebied voor de naderende Russische troepen.

In Giessmannsdorf begon de zestigjarige aan haar grote historische romans en biografieën.¹²⁰ Daarnaast hield zij zeer geregeld voordrachten, tot in alle uithoeken van het land. In 1940 kreeg ze een verbod om in confessionele kring openbare lezingen te houden, niet vanwege de inhoud van haar redes, maar vanwege het misbruik dat de kerk daarvan zou maken.¹²¹ Drie keer schijnt door Himmler een arrestatiebevel tegen haar te zijn uitgevaardigd, dat later werd ingetrokken.¹²²

Baumers houding ten opzichte van ideologie en praktijk van het nationaal socialisme is niet alleen dubbelzinnig voor het oog van de buitenstaander, maar ook voor haarzelf,¹²³ we zullen dat in het volgende hoofdstuk nog duidelijker zien. In de verdediging die ze na de oorlog geeft van haar eigen opstelling tegenover de nazi's maakt ze onderscheid tussen de verschillende 'stadia' in het nationaal-socialisme. Niet alleen zichzelf, maar vele mensen met haar, zo benadrukt ze, geloofden aanvankelijk in de mogelijkheid dat het nationaal socialisme de nationaal-sociale idee van Naumann zou voortzetten.¹²⁴ Baumers verwantschap met het nationaal socialisme was vooral gebaseerd op haar *afwijzing* van het liberalisme als 'positief politiek principe' en als economische organisatievorm.¹²⁵ Tegenover het nationaal socialisme heeft ze het liberalisme als politiek *criterium*, als criterium voor de democratische rechten en vrijheden van de staatsburgers, echter steeds verdedigd. Nog in 1932 hoopte Baumer dat het nationaal-socialisme van zijn 'reactionair mannelijke voortekenen' ontdaan zou kunnen worden, en zou kunnen uitgroeien boven het manipuleren van de 'massa van ontevreden', die door pure demagogie



Gertrud Bäumer als zeventigjarige.

worden aangetrokken' ¹²⁶ Zij stelde haar hoop daarbij vooral op de vrouwen. Ze zou die hoop in de loop van 1934 echter groten-deels verliezen. ¹²⁷

De eenheid van het volk, van de *Volksgemeinschaft*: in die mythische ('heilige') voorstelling bestond de aantrekkingskracht die het nationaal-socialisme op Baumer uitoefende. Maar tegen het nationaal-socialisme bracht zij een andere eenheid in, eenheid die de mens evenzeer heilig moest zijn: de onaantastbaarheid van het individu. *Homo homini sanctum sit, homo homini res sacra sit*; al Baumers teksten uit deze periode worden gescandeerd door dit adagium. Dat is het 'vaag christelijk mysticisme' waarmee zij het land doorkruist, tussen de bombardementen door. 'Hoe vreemd is het toch, dat de machten van het innerlijk (*Innenwelt*) zo weinig betekenen voor de vormgeving van het leven', constateert ze verwonderd als zij na een voordracht voor een bewogen gehoor door het verwoeste Rotenburgsort rijdt. ¹²⁸ Ze ondernam graag en vaak deze zware voordrachtsreizen (door het luchtalarm, de bombardementen en verwoeste spoorwegen was het reizen '*unaussprechlich unbequem*'), ¹²⁹ omdat ze het drukkende gevoel had in het landelijke Giessmannsdorf in een 'onverdiend paradijs' te leven. ¹³⁰

Baumers 'christelijk mysticisme' heeft een opmerkelijke, consistente maar toch moeilijk te definiëren structuur. Met overtuiging verdedigde ze de kracht en 'diepte' van het christelijk geloof. Ze meende stellig belangrijk verzet te plegen door niet mee te gaan in de profanatie van dat geloof in de NSDAP, en door (in haar historische romans) te laten zien hoe ingrijpend de Duitse geschiedenis door het christendom bepaald was. Haar verzet tegen *deutschglaubige* posities gold met name het verwaarlozen van de haars inziens meest centrale kwesties van de religie en van het mens-zijn in het algemeen: die van verantwoording, schuld, en verlossing. ¹³¹ De dialectische theologie met haar scherpe tegenstelling tussen Woord Gods en wereld vond ze echter veel te cerebraal en te doctrinair, 'een van die merkwaardige wegen van de Duitse geest, om zich eerst nog dieper in de tegenspraak te bewegen, alvorens een synthese tot stand gebracht wordt. Maar daaraan [aan de synthese, G.D.] wil ik graag meewerken.' ¹³² In het volgende hoofdstuk zullen we nader kennismaken met de aard en dynamiek van Baumers religiositeit.

Vooraf in de brieven uit 1939 en 1940 als de Duitsers de om-

liggende landen bezetten – spreekt Baumer geregeld van de ‘ongelofelijke tweestrijd’ waarin ze zich bevindt.¹³³ Zij brengt die tweestrijd in verband met de ‘onoverbrugbare kloof tussen de politieke sfeer en het geweten’,¹³⁴ met de verdeeldheid die samenhangt met de onvolmaakte staat van het wereldse: ‘De wereld is een verblijfplaats tussen hemel en hel, maar geen vaderland’.¹³⁵ Ze voelde zich verdeeld omdat ze haar land niet wilde afvallen, te meer niet daar ze vond dat het verdrag van Versailles óóit ongedaan moest worden gemaakt;¹³⁶ maar van de andere kant is daar haar hooggestemd humanisme, haar veroordeling van het geweld, het ongebreideld imperialisme,¹³⁷ het antisemitisme en het antifeminisme¹³⁸ van de nazi’s.

Een essentieel kritiekpunt van Baumer betrof ook de ‘materialistische’ inzet van het *Blut und Boden*-denken der nazi’s. Als *Blut und Boden* de mens zo beslissend bepaalden, stelde zij, zou niets hem onderscheiden van het dier. Bepalend voor het mens-zijn èn voor het volk-zijn was volgens haar de achtergrond van een gemeenschappelijke geestelijke traditie.¹³⁹

Ernstige kritiek had Baumer ook op de wijze waarop het gezin in de totale staat ondergeschikt werd gemaakt aan machts-politieke doeleinden. Voor haar moest de staat waar mogelijk ruimte scheppen voor het gezin, en zo min mogelijk verantwoordelijkheden aan het gezin onttrekken; wat dat betreft bleef ze haar liberale en christelijk-sociale achtergrond trouw. In het gezin zou de individualiteit van het kind het best ontwikkeld kunnen worden, terwijl deze in de massajeugdorganisaties vaak slechts ‘ver-fuhrt’ werd.¹⁴⁰ Tegenover haar veroordeling van de nazistische strategie om het individu in de massa te doen opgaan (terwijl Naumanns adagium van de *Volkwerdung der Masse* juist het omgekeerde zou hebben beoogd: de vorming van bewuste individuen, die zich in vrijheid voor hun land inzetten) staat echter haar bewondering voor de wijze waarop de NSDAP de jeugd aan zich wist te binden en wist te mobiliseren rond politieke thema’s op een wijze die voordien, jammer genoeg, geen van de democratische partijen gelukt was.¹⁴¹

Over het oorlogsgeweld spreekt Baumer als over de ‘machten van het kwaad’;¹⁴² over het nationaal-socialisme (na de oorlog) als over de ‘anti-Christ’.¹⁴³ Tegenover het politiek redenerend karakter van haar geschriften uit de periode van 1920 tot 1933, is de sterk mythiserende inslag van haar werk na 1933 opvallend. Dit hing natuurlijk mede samen met het literair karakter van veel

van dit latere werk, en met de beperkingen van de censuur. Ná de oorlog (Baumer is dan overigens al tweeënzeventig) blijft deze benadering echter overheersen. Getrouw aan de burgerlijke traditie van historiserende cultuurkritiek waarin zij zich sinds de eeuwwisseling bewoog, bestonden de 'machten van het kwaad' voor haar vooral in de technische (vernietigings)middelen waarover de mens beschikken kon, zonder dat hij zelf nog 'gebonden' werd door een religieus ontzag voor de mens, een besef van schuld, of op zijn minst door ontzag voor het hiernamaals. In 1947 hield zij bijvoorbeeld in een interneringskamp voor ex-nazi's een toespraak over *De christelijke barmhartigheid als historische macht*; in haar voordracht hield ze de 'arme kerels'¹⁴⁴ het voorbeeld van de middeleeuwse ridder voor. Bestond de nobelheid van deze ridders niet in het feit dat hun strijd voor de keizer steeds gedragen werd door een diepere vroomheid, door de strijd voor het Rijk Gods?¹⁴⁵

DE MENS ZIJ DE MENS HEILIG (1945-1954)

Het einde van de Tweede Wereldoorlog betekende het begin van een nieuw tijdperk. Een tijdperk waarin men moest rekenen met de mogelijkheid van totale vernietiging. Gertrud Baumer was er heilig van overtuigd dat de technische mogelijkheden waarover de naties bleken te beschikken alleen aan banden gelegd konden worden door een politiek programma, dat gebaseerd was op religieuze eerbied voor de mens en voor de schepping. 'Anders zullen we onze aarde binnen afzienbare tijd opblazen. Ik ben van mening dat die zin van de Antieken: "de mens zij de mens heilig", de basis moet zijn van een politiek programma, zowel voor de verhouding van de volken onderling, als voor de maatschappelijke structuur en het gemeenschapsleven. (...) Voor de mensen van tegenwoordig bestaat er fundamenteel geen "Halt" meer.'¹⁴⁶ Vanuit deze overtuiging werkte ze mee aan de oprichting van de *Christlich-Sozialen Union* (CSU), in de stellige verwachting dat deze partij een tegenwicht zou kunnen vormen tegen restauratieve tendensen, zonder daarbij in het materialisme van communisten en sociaal-democraten te vervallen.¹⁴⁷

In 1947 protesteerde de Duitse afdeling van de *Women's International League for Peace and Freedom* bij het Amerikaanse gezag

tegen Baumers hernieuwde publicistische en organisatorische activiteiten.¹⁴⁸ Ook van communistische en van Amerikaanse zijde werd protest aangetekend; haar verheerlijking van de ridderlijke levenshouding zou de militaristische gezindheid ondersteund hebben.¹⁴⁹ De burgerlijke vrouwenbewegingen lieten allerwege haar verontwaardiging blijken over deze aantijgingen. Baumers boeken en artikelen werden door de geallieerde instanties aan een grondig onderzoek onderworpen, en haar poging om *Die Frau* voort te zetten werd geblokkeerd (omdat het tijdschrift 'te politiek' was geweest). Tegen het eind van 1947 werd het geval Baumer afgesloten, althans van overheidswege: de censuur op haar werk werd ingetrokken en zij her kreeg de volledige vrijheid tot publicistische en politieke activiteiten.

Een laatste periode van drukke werkzaamheden volgde. Van alle kanten werd Baumer uitgenodigd voor voordrachten, en ze voltooide nog een drietal grote historische studies¹⁵⁰ en vele kleinere essays. Vanaf 1950 ging haar lichamelijke en geestelijke gesteldheid achteruit. Zij trok zich terug uit het openbaar leven, en stierf op 25 maart 1954, eenentachtig jaar oud.

In Baumers denkbeelden treden vanaf de Eerste Wereldoorlog geen belangrijke verschuivingen meer op, noch naar aanleiding van het opkomend nazisme, noch na afloop van de Tweede Wereldoorlog. Haar feministische opvattingen blijven verwant aan die van Helene Lange; haar politieke ideeën zijn en blijven ingrijpend bepaald door Friedrich Naumanns nationaal-sociale idee (Naumann zelf stierf in 1919). Voor een nadere kennismaking en analyse van de dynamiek en denkfiguren in Baumers werk wenden we ons als gezegd in eerste instantie tot teksten die zij schreef in de Eerste Wereldoorlog, toen zij in een staat van opperste vervoering en activiteit verkeerde. Vervolgens zal ik nog kort ingaan op de werking van deze denkfiguren in teksten van ná de Eerste Wereldoorlog, in het licht van de vraag of en op welke wijze zij een rol speelden in Baumers ambivalentie ten opzichte van het nationaal-socialisme.

Gertrud Baumer karakteriseerde de nazistische ideologie en beweging eens als een 'vlucht uit de politiek in een harts-tochtelijk nationaal en sociaal verlossingsgeloof en in een door dit geloof samengehouden gemeenschap'.¹⁵¹ Deze karakteristiek is tot op zekere hoogte ook van toepassing op haar eigen houding en passies ten tijde van de Eerste Wereldoorlog. De werking van de nationaal-socialistische ideologie kon – aldus Bau-

mer in hetzelfde artikel – slechts *psychoanalytisch*, niet politiek begrepen worden. Die diagnose frappeert, daar zij de psychoanalyse over het algemeen veel te eenzijdig achtte om de menselijke drijfveren te begrijpen.¹² Zijzelf zou er wellicht weinig gelukkig mee zijn geweest hier op dit punt met de nazistische ideologie gelijkgesteld te worden, dat wil zeggen: object te worden van een psychoanalytische lezing. Van de andere kant was het ook juist die *Gemeinschaftskraft* van het nazisme die Baumer het meest bewonderde; in die zin nodigt ze ons bijna uit ook háár verlossingsgeloof (door W. Huber ergens zelfs ‘eenheidsfanatisme’ genoemd)¹³ niet slechts politiek te begrijpen.

Helden en moeders in een heilige strijd

Gemoedsbewegingen en denkfiguren in het werk
van Gertrud Baumer

In september van het jaar 1914, enkele weken na het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog, verwoordde Gertrud Baumer haar stemming aldus: 'Vele malen is in deze laatste weken de ruisende vleugel van deze zo grote, wonderbaarlijke eenheidsstemming langs ons gestreken. Deze beroering heeft ons getroffen als de aanraking met een macht uit een andere wereld, een wereld waar wij in het leven van alledag in vreedstijd geen toegang toe hebben, en zij heeft ons doen huiveren tot in het diepst van onze ziel. Kleine en grote indrukken raken allen deze ene snaar in ons binnenste, en vervullen ons met deze ene grote ontroering, die aan gene zijde van pijn en geluk ligt (...): op dit moment zijn we geen enkelingen meer, op dit moment zijn we alleen nog maar volk, alleen nog maar eenheid van bloed en geslacht, van gezindheid en van cultuur. En niemand, die door de slagen van deze stalen tijd de sluimerende vonken van het volksbewustzijn in zich gewekt weet, zal deze ervaring ooit kunnen vergeten.'

'Het verbond van 4 augustus 1914' zou voor Gertrud Baumer haar leven lang model blijven staan voor nationale eenheid, een verheven, 'heilige' eenheid. Vol vuur wierp zij zich op de taken die wachtten. Reeds enkele dagen na het uitbreken van de oorlog ontvingen de organisaties die bij de BDF waren aangesloten het rondschrĳven² waarin de instelling van nationale vrouwendiensten werd aangekondigd. Vóór het einde van 1914 werd van de activiteiten van deze vrouwendiensten al uitvoerig verslag gedaan in de reeds genoemde brochure *Der Krieg und die Frau* van Gertrud Baumer. Naast verslaglegging beoogde de brochure vooral ondersteuning van het moreel, en wel van het weifelend moederhart. Vroeger, zo gaf de schrijfster toe, leek de oorlog ons inderdaad in te druisen tegen alles wat wij vrouwen voor heilig hielden. Zwiĳgend maakten we onze meest innige gevoelens ondergeschikt aan de grote noodzakelijkheid die de oorlog is. Maar deze weken hadden de Duitse vrouwen geopenbaard, dat haar gevoel en daarmee haar lot dieper verbonden

waren met volk en vaderland dan zij zelf vermoedden. En niet alleen met het vaderland van haar mannen en zonen, maar 'met het Duitsland dat een levende, bezielende en schokkende macht is in haar eigen hart. Ja, wij vrouwen zijn in deze weken in augustus als het ware binnengetreden in een nieuwe wereld (.); en op dit alles reageerde onze ziel – en reageert zij nog iedere dag – met een huivering van heilig ontzag, dat wij op deze manier, zo groot en zo verwarrend, nog niet kenden.'³

De oorlog vraagt echter ook onmetelijke offers – en zij die vallen zijn allen de zoon van een moeder. Maar misschien, meent Baumer, dat juist vrouwen van binnenuit kunnen meevoelen dat leven soms geofferd moet worden opdat nieuw leven kan ontstaan; als moeders kennen zij immers ook deze ervaring.⁴

Baumer zelf was geen moeder. Zij leverde haar bijdrage in het schrijven zelf. Als gezegd hield zij naast haar andere werkzaamheden zowel in *Die Frau* als in *Die Hilfe* kronieken en 'gedankliche Tagebuchblätter' bij. Toch lijkt haar alles wat zij schrijft 'een stamelen, bleek en zwak naast het bloed en de kracht van heldendom, lijden en dood, offer en ontbering – en alles wat wij proberen uit te spreken lijken kleine, vluchtige schaduwen tegen de achtergrond van deze metalen geschiedenis.'⁵ Desondanks blijft ze volop schrijven; zelfs bloemrijker, naarmate de ervaringen die ze verhaalt – mede namens 'de moeders' – onuitsprekelijker worden. Een mooi voorbeeld daarvan is te vinden in het artikel *Unsere unsichtbare Heerstrasse*:

'Op onzichtbare heerbanen trekken alle dagen en nachten miljoenen uit naar het oosten en het westen, naar noord en zuid, door besneeuwde vlakten, over de bergen en de zee op: de zwijgende stoet van Duitse harten naar de mannen aan het front. Als we haar toch eens zichtbaar konden maken, deze stroom van verlangen en trots, van het kostbaarste wat het vaderland aan zielerijkdom bezit!' Als het mogelijk zou zijn die stoet van vrouwenharten zichtbaar te maken, weet de schrijfster, 'dan zou dat de stralende openbaring zijn van een liefde, die nooit zo diep en zo vurig was als in deze tijd van gemeenschappelijke grote plicht.'⁶

Maar wat zocht het hart van de *schrijfster* – ongehuwd als zij was – precies aan het front? Wat voor een liefde werd door die 'gemeenschappelijke grote plicht' in haar hart aangeblazen? Waarom voegde zij zich zo gretig onder de 'slagen van deze stalen tijd', onder die 'metalen geschiedenis'?

Een van de eerste artikelen in een reeks gewijd aan de praktijk van de vrouwendiensten, brengt op plastische wijze de uitwerking van die 'gemeenschappelijke grote plicht' in beeld. De plicht volgt hier weliswaar geen heerbanen, maar wel andere kaarsrechte banen: de banen die *de vrouw aan de ploeg* (zoals de titel van het opstel luidt) door het akkerland trekt. Ik citeer een tamelijk lang fragment uit het artikel, of beter: fragmenten, zij volgen als geheel de loop van het opstel.

'De aarde rust onder een onbeschrijflijke transparante nevel, als in zachte, tedere uitputting. Jong zaad onder geurende voorjaarsregens, angstig kiemen in diepblauwe zomerdagen, het ruisen van de zeis onder zware onweershemel – dat alles ging voorbij. En nu spelen een stoeierige lichte wind, dunne heldere lucht en zacht gezeefd zonlicht over de donkere aarde. De hemel is hoog en licht, de horizon oneindig (*sehnsuchtig*) wijd. Dennen en heide zijn van zon verzadigd, spinwebben flitsen als in rag gevangen weerlicht. Vaderland – vaderland!

Plotseling staan zij daar tegen het lichte, feestelijke (*feiertagliche*) blauw: het trekpaard, de ploeg en de vrouw. Opgedoken uit een zachte glooiing van het stoppelveld. (...) En terwijl de drie zwijgend en trouw, plichtsvol en eenzaam het harde veld baan voor baan in donkere kluiten veranderen is het, alsof er iets opspringt van deze dromerige aarde, zich schudt, en de ogen wijd openspert; alsof een driftige vuist heel deze lichte helderheid, als een sluier die los over het goudglanzende veld en het fluwelen bos heen lag, wegrukt, in elkaar propt, wegslingert bedrog en dromerij, weg ermee! (*Trug und Traum, fort damit!*) Verre, wrede werkelijkheid breekt door de stille ring van dit zonnig uur, stort daverend naar binnen, vult en overspoelt alles. Ja – ergens daarbuiten ontploffen de granaten boven de blonde, stille zonen van dit land. (...) Vaderland· dat is vandaag een verheven, heilige macht, goddelijk ver en goddelijk dichtbij (...).

De aarde die zwijgend haar eisen stelt en de plicht van de vrouw, die beiden zijn één. Zij heeft geen eigen recht tegenover deze donkere kluiten, die van haar het zaad ontvangen moeten. Noch deze zo onbekende verlatenheid in haar, noch de doffe verbazing over die vreemde, onbegrijpelijke machten die in haar leven ingrepen, noch de natuurlijke maat van haar vrouwelijke kracht hebben iets te betekenen tegenover dit eenvoudig da-

gelijks gebod dat zij volgt, als zij het paard uit de stal haalt, omdat het tijd is om te ploegen.

In de verre, glanzende hoofdstad, waar ze alles weten en alles kunnen overzien, wordt berekend dat in het eerste oorlogsjaar méér land bewerkt is dan in het voorafgaande jaar in vredestand. Daarvan weet de vrouw aan de ploeg niets. Maar het vaderland, dat van eenvoudige, vertrouwde werkelijkheid veranderde in een strenge, verheven macht die zich hoog boven haar en haar man aan het front verhief (*Aber die Heimat, die über ihr und dem Mann an der Front aus langer, schlichter Vertrautheit in die Höhe wuchs zu harter Majestat*) heft ook het zwijgende werk van haar trouw mee omhoog in een onvergankelijke geschiedenis van grootheid en heerlijkheid.⁷

Wat de plicht, zoals die in dit artikel verbeeld wordt, met de liefhebbende moederharten gemeen heeft, is het zwijgen; maar liefst driemaal wordt hier – van trekpaard, ploeg en vrouw samen, van de aarde en van het ‘werk van haar trouw’ – gezegd dat zij zwijgend zijn. Zelfs de soldaten daarbuiten aan het front zijn stil, wat opmerkelijk mag heten gezien hun omstandigheden. De plicht hult zich kennelijk niet slechts in mannenkleden, maar meer nog in een alomvattend stilzwijgen.

Dat dit zwijgen goud opbrengt, blijkt uit wat ze in de ‘verre, glanzende hoofdstad’ berekenden: dat dit jaar meer land bebouwd werd dan vóór de oorlog. Maar de vrouw aan de ploeg weet van dit alles niets. Het is de toeschouwster die daar aan de rand van het veld staat, die zich, door een driftige vuist uit haar vervoering gerukt, als het ware de ogen uitwrijft en zich realiseert hoezeer de vruchten der plicht overvloediger, verhevener, glanzender zijn dan het bedrieglijk spel van zon en wind.

Extatische natuurbeschrijvingen nemen een overgrote plaats in Baumers werk in; wat dat betreft toonde zij zich een trouw volgeling van Goethe (over wiens natuurbeleving ze ook een soort ‘historische novelle’ schreef).⁸ In een brief aan Marianne Weber bekende zij zelfs eens dat het ‘onbeschrijflijke licht van de herfstzon’ hetzelfde dus waarvan hierboven sprake is – haar eraan herinnerde ‘dat die objectieve wereld, waarin een mens moeizaam een leven tracht vorm te geven, toch eigenlijk een tamelijk armzalige aangelegenheid is.’ (Maar, zo schreef ze daar onmiddellijk achteraan, die vrouwelijke bekentenis moet je als een biechtgeheim onder ons houden, ‘anders worden we door de

mannen niet serieus genomen')⁹ Waarom spiegelt datzelfde licht nu slechts een drogbeeld voor?

EEN ONBETAALDE, JA ONAFLOSBAAR SCHULD

In een volgend artikel over de vrouwendiensten wordt duidelijk waarom die 'ene onontkoombare dagelijkse plicht "oorlog"'¹⁰ geen genoegen neemt met al te vrouwelijke genietingen, vèr achter de loopgraven: 'De gedachte aan een dienstplicht die dat wat ieder in haar beroep en huiselijke kring al doet te boven gaat,'¹¹ moet de vrouwen op dit moment *in de ziel branden*! Alle ongeduld en schaamte dat men niets kan doen wat zich met het militair optreden van de mannen in de verste verte meten kan, zou zich moeten omzetten in de vaste wil dat de vrouwen de schuld, die de meeste van haar tot nu toe onbetaald moesten laten, kunnen aflossen door te erkennen dat ook zij, binnen de grenzen van haar natuur, worden opgeroepen tot de dienst'¹²

Zolang de ziel brandt, kan zij natuurlijk niet onbekommerd genieten. En wat haar doet branden is de schuld: de schuld die vrouwen tot nu toe onbetaald moesten laten en die ook eigenlijk alleen in de verste verte ingelost kan worden. 'In de verste verte', omdat vrouwen haar vaderland toch nooit zo kunnen dienen als mannen dat doen. Haar dienst moet immers 'binnen de grenzen van haar natuur' blijven. En al mag de vrouw als moeder delen in de fundamentele ervaring dat het leven geofferd moet worden voor anderen, al zijn moeder en held nog zozeer elkaars gelijken omdat 'zij beiden door het bloed gedreven worden' en in hun hart 'iets anders dan zichzelf zijn woning heeft genomen'¹³ – het verschil tussen moeders en helden is daarmee niet opgelost. Dat verschil bestaat in de verschillende *prijs*, die mannen en die vrouwen voor het vaderland betalen, in 'die grote, donkere, meest fundamentele maatstaf, het bereid zijn tot de dood'.¹⁴

En al school de dood ook nog wel in een klein hoekje van het kraambed, wat oorlogsinspanningen betreft was je als vrouw in de oorlog van '14-'18 je leven toch betrekkelijk zeker. Tussen 'die grote alternatieven' overwinnen of sterven, zegge voor het vaderland of de dood'¹⁵ konden vrouwen in strikte zin niet kiezen. Zij konden haar offers brengen en zich troosten met de idee dat 'in de moeders de heiligheid van het leven, dat in de oorlog wordt ingezet, belichaamd is',¹⁶ maar haar offers moesten toch

enigzins verbleken tegen die ene grote, donkere, meest fundamentele maatstaf. Terwijl het volgens Baumer juist die bereidheid tot de dood was, die 'beslist over de mate waarin de individuen zichzelf overwonnen hebben en tot het volk behoren'.¹⁷ En dat laatste was voor haar zoals we gezien hebben juist ook een van de doelstellingen van de vrouwenbeweging.

Het is de vraag of veel vrouwen in Duitsland treurden over het feit dat zij zich aan deze maatstaf niet meten konden. Baumer echter ging rusteloos voort met haar pogingen de tegenspraken die zij zag op te lossen en een eigen, gelijkwaardige plaats voor vrouwen in deze oorlogstijd te vinden. Zij maakte het zich daarbij niet makkelijker door het feit, dat zij zich absoluut niet kon verenigen met de wijze waarop van staatswege vrouwen in deze tijd nog het meest gewaardeerd werden: om haar vermogen zonen voor het slagveld te baren. 'Iedere, ook de meest offervardige, heldhaftige moeder moet zich er innerlijk tegen verzetten dat zij baart voor het slagveld. Iedere moeder weet dat zij in tijd van nood haar offers moet brengen en zal trots zijn op haar bijdrage aan de verdediging van het land, maar geen van haar zal het tot haar taak als moeder rekenen om soldaten in het leven te zetten. Iedere vrouw voelt dat deze mens, dit leven, een waarde heeft in zichzelf',¹⁸ stelde zij keer op keer. Tegenover dat respect voor het leven en voor de eigen wetten van het moederschap staat echter de huiver waarmee zij de macht van de staat erkent als beschikkend over leven en dood.

Om voor vrouwen een plaats op het politiek strijdtoneel te veroveren – een plaats die beantwoordde aan de wetten van het vrouwenleven en aan de wetten van een volk in oorlog – moest Gertrud Baumer een gevecht op twee fronten aangaan. Van de ene kant benadrukte ze naar de staat toe de volwaardige deelname van vrouwen aan 'de plicht oorlog'. De oorlog en alles wat hij van vrouwen vroeg maakten vrouwen 'in hogere zin burgers', stelde zij. 'De oorlog, die de dood van de mannen een bestemming gaf, verhoogde tegelijkertijd alle liefde, zorg en vreugde van het vrouwenleven ten offer voor de staat.'¹⁹ En waar vrouwen haar plicht jegens de staat vervulden, zouden haar ook de rechten van volwaardige burgers moeten toekomen.

Naar vrouwen toe liet Baumer niet af het belang van het behoren tot het volk te benadrukken. Het staatsburgerschap en de plichten die dit met zich meebracht lijken daarbij voorrang te

krijgen op de wetten van het vrouwenleven en op het 'verlangen naar zusterhanden'; zo veroordeelde zij de pacifistische initiatieven van een aantal feministes als het verkwanselen van je 'eerstgeboorterecht (...) voor een schotel linzen'.²⁰

Juist deze oorlogstijd moest de tijd zijn om die twee werelden, mannenwereld en vrouwenwereld, op een hoger niveau tot synthese te brengen. Want enerzijds leken de waarden die vrouwen vertegenwoordigden meer dan ooit in tegenspraak geraakt met de (letterlijk) heersende waarden, maar anderzijds waren ze in deze tijd – die door de oorlog zelf al op een hoger plan verheven was – meer dan ooit nodig. Baumer nodigde vrouwen uit om naast de soldaat, naast de strijd van het militaire Duitsland, de waarden van het *geestige* Duitsland te blijven vertegenwoordigen. Volgens de vijandige kranten was dit geestelijke Duitsland, het Duitsland van Kant en Goethe, volledig onder de voet gelopen door het militaire Duitsland. Baumer verzette zich heftig tegen deze voorstelling: de traditie van *das geistige Deutschland*, met zijn eerbied voor het individuele leven en de waarde van de mens, zijn zin voor autonomie en verantwoordelijkheid, maakte juist de kracht van het huidige militaire Duitsland uit. En al namen vrouwen in het verleden niet actief scheppend deel in de creatie van het geestelijke Duitsland, op dit moment waren juist zij degenen die de waarden ervan moesten belichamen.²¹ Zij konden dit doen, door de geestelijke waarden die zij tevoren al 'spontaan' vertegenwoordigden, nu ook bewust en georganiseerd ter hand te nemen. Op die manier verdienden zij haar plaats naast de soldaat, binnen de grenzen van haar natuur.

TUSSEN TWEE WETTEN

Het conflict tussen 'twee werelden' of 'twee wetten', dat Baumer voor vrouwen trachtte te verzoenen, speelde echter – het zal niet verbazen – zich allereerst af in haar eigen ziel:

'Een niet te overwinnen gevoel van vreemdheid komt in ons op als wij ons voorstellen dat mensen elkaar verwonden en doden, en toch voelen we in duizend getuigenissen de grootheid en verhevenheid van het sterven voor de staat. Nooit wijkt de zekerheid uit onze ziel dat de teerste behoedzaamheid met het leven de oorsprong is van alle cultuur, en dat het geringschatten van de *mens* het verval betekent van alle zedelijkheid en bescha-

ving. En toch zeggen we "Ja" tegen het heilige, hoge woord "Land, zo geliefd, gaat boven zoveel zonen (*kann manchen Sohn verschmerzen*)". (...) We zien met diepe afschuw in de zee van bloed, die de kostbaarste zielerijkdom van alle volken verzwolgen heeft, en voelen toch tegelijkertijd dat al dit leven in een hogere zin niet verloren is, omdat het stervend de dood overwon, en het enige onaantastbare bewijs vormt voor het bestaan van een geestelijke wil, die het aardse lichaam te boven gaat. We huiveren voor de ontstellende strategische rekensommen, die met mensenlichamen rekenen als met machine-onderdelen, en toch voelen we dat het menselijk lichaam geen hogere waarde kan toevallen dan wanneer het zijn vergankelijke kracht kan inzetten voor een hogere orde van leven. Dag in dag uit voelen we ons verscheurd door de tegenstelling tussen deze twee wetten, die ons bestaan beheersen, maar een innerlijkste stem zegt ons dat juist in deze tegenstelling de diepste kracht van de menselijke geest zich voor ons ontsluit. In dit weifelen van ons gevoel ervaren we de strijd om onze ziel, die gevoerd wordt door twee geestelijke werelden, die beide hun leven en kracht uit onze ziel zelf ontvangen. Mensheid, rede, gerechtigheid, broederschap, vooruitgang, vrede, uitwisseling van cultuurgoed, "het grootste geluk voor het grootst mogelijke aantal", dat en nog zoveel andere zijn de goden van de ene wereld. Volk, vaderland, heldendom, liefde, offer, trots, kracht en vrijheid, lichten uit de andere wereld op over onze weg. Kunnen deze beide überhaupt in een eenheid samengevoegd worden? Zijn er wegen, waarop wij de waarden uit de ene wereld kunnen volgen, zonder dat we de andere verloochenen? Moeten de waarden uit de ene wereld niet onvoorwaardelijk een oordeel vellen over de andere?"²²

Welke waarden het recht toekwam een oordeel over de andere te vellen bleek hierboven al, maar waarom deze waarden (volk, vaderland, heldendom enzovoort) de overhand moesten hebben kan Baumer zelf nauwelijks beredeneren. Ja, zo bedenkt ze in een ander artikel, misschien is de liefde voor het vaderland eenvoudigweg 'liefde van het bloed, aardse liefde, liefde van je lichaam en je zinnen voor iets lichamelijks, zinnelijks: voor het bloed van je vaders, voor de aarde onder je voeten, voor de lucht die je inademt.' Misschien is die liefde gewoonweg 'een stuk *natuur*, wild en "aan gene zijde van goed en kwaad" (.). En je zult de eeuwige tegenspraak van deze liefde tegenover de "mensheidsideeën" moeten voelen en dragen."²³

Door de echte niet sofistieke – erkenning van deze te-

genspraak, besluit ze het opstel *Zwischen zwei Gesetzen*, zullen we uiteindelijk weer 'de heldere eenheid van wereldbeschouwing en van wil [moeten vinden], zonder welke we in laatste instantie niet kunnen leven.'²⁴

De laatste zinsnede getuigt vooral van zelfinzicht: de eenheid die hier gezocht wordt heeft meer te maken met het feit dat Bäumer met tegenspraken inderdaad niet leven kon, dan met de mogelijkheid van een oplossing van de tegenspraken zelf. Max Weber, die Bäumer kende via zijn vrouw, verweet de schrijfster dan ook in een reactie op haar artikel in *Die Frau* dat ze ten onrechte naar een uiteindelijke synthese of overstijging van beide wetten zocht. Volgens Weber kon de tegenspraak tussen deze verschillende wetten – kortweg, volgens hem: die van het evangelie en die van 'de wereld' – niet opgeheven worden. Slechts degenen die voor 'de wereld' kozen, zouden zich geconfronteerd zien met een 'strijd tussen meerdere reeksen van waarden' of zelfs met verschillende 'goden'. En diegene, aldus Weber, 'moet kiezen, welke van deze goden, of wanneer de ene en wanneer de andere, hij dienen wil en moet. Hij zal zich dan echter altijd in strijd vinden met een of meerdere van de andere goden dezer wereld, en in ieder geval in strijd met de God van het christendom – althans van de God die in de bergrede verkondigd wordt.'²⁵ Voor degene die zich werkelijk door het evangelie liet aanspreken, moest de keuze ondubbelzinnig tégen de oorlog zijn.

Bäumer zelf bracht de bergrede ook eenmaal naar voren als teken van tegenspraak dat onmogelijk in verband te brengen was met de zedelijke verplichtingen jegens de staat (in een artikel gewijd aan de oorlogsethiek van Max Scheler in diens *Genius des Krieges*). Later zou ze de bergrede echter weer in meer nietzscheaanse zin waarderen, als een van de elementen in het christendom die 'aanleiding geven tot neurotische uitwassen' en de aanvulling van het Duitse idealisme behoeven.²⁶ In het artikel over Max Scheler fungeert de bergrede ook voornamelijk als één van de figuren waarmee ze de strijd tussen twee wetten, 'strijd om haar ziel', uittekent. Over het algemeen hebben de realiteiten die in *Weit hinter den Schützengräben* voor Bäumer het predikaat 'heilig' verdienen, weinig met de christelijke traditie te maken. (In de tweede helft van de oorlog, als ze meer in de greep van diepere waarheden raakt, zullen ook de verwijzingen naar de christelijke traditie weer toenemen.) In *Weit hinter den Schützen-*

graben, waarin artikelen uit de eerste helft van de oorlog zijn gebundeld, wordt slechts in één artikel expliciet een christelijk onderwerp aangesneden, en wel in een kerstmeditatie over 'Onze Lieve Vrouw'. Friedrich Naumann vergeleek de overigens weinig protestantse – *Mater Dolorosa* die in het betreffende artikel ten tonele wordt gevoerd, per kerende post met zijn vriendin zelf.²⁷ En inderdaad lijkt die treurende Moeder Gods haar smarten wel te delen met haar geestelijke moeder, al bemiddelende tussen God en wereld, tussen hogere machten en het gewone, zondige volk. Laten we haar daarom voor een moment wat nader bekijken.

DE MOEDER VAN SMARTEN ALS MIDDELARES

Aanleiding voor het artikel over Maria was het kerstfeest – kerst 1914 – en de vreemde, maar ook troostrijke gedachte dat in de onderling strijdende landen 'miljoenen mensen te midden van bloed en gevaar, dood en vijandschap, hun hart verheffen tot dezelfde eeuwige waarheden'.²⁸ En van al de beelden die bij kerstmis hoorden en die zo vervuld waren van de hoop en verlangens van mensen, aldus Baumer, droeg het beeld van Maria wel de meest menselijke trekken.

Ondanks de internationale gestemdheid van die aanhef en in weerwil van het feit dat het kerstkindje net in de kribbe ligt, vervolgt Baumer haar opstel met een schildering van de ontwikkeling der *Duitse* Mariagestaten, en bereikt haar kleurrijk verhaal in historische en in theatrale zin een hoogtepunt bij de beschrijving van de Moeder van Smarten en de voorstelling van Maria die het hart doorboord wordt door zeven zwaarden²⁹ – voorstellingen van de moeder die treurt om haar *gestorven* kind. Door de eeuwen heen, stelt de schrijfster, wendden de mensen zich makkelijker tot deze Moeder en haar herkenbaar verdriet om haar zoon, dan tot de 'goddelijke held'³⁰ die zich in het evangelie zo streng van zijn moeder losmaakt:

'Het is haar moederlijkheid, krachtens welke zij barmhartigheid oproept en verkrijgt. De zondaar spreekt tot haar: "betoon u een moeder" – en zij wendt zich tot haar zoon, wijst hem haar borsten en zegt: "Gij die zich aan mijn borsten gevoed hebt, erbarm u over deze man!" Christus toont dan aan zijn Vader zijn kruis en zijn wonden: "Zie, Vader, op mijn wonden". En het middelpunt van deze 'trap van heil' is het woord van

genade: "Ik heb u verhoord". Maar de hoogste, meest bezwevende kracht krijgt deze moederlijke voorspraak pas daar, waar ze voortkomt uit het *lijden* om de zoon. De verering van de moeder met de zeven zwaarden is de hoogste verinnerlijking van het Mariageloof. (...) Deze moeder is de zondaar barmhartig omdat ze meer dan wie ook geleden heeft, en omdat ze meer dan wie ook de kostbaarheid gevoeld heeft van dit leven, dat gegeven werd voor de zondaars. Zij heeft de macht van de voorspraak, omdat God haar, die zo onuitsprekelijk geleden heeft, niet kan afwijzen."¹

De mooiste verbeelding van deze 'trap van heil' is volgens de schrijfster de voorstelling van de mantel-Maria: die rijzige gestalte 'met haar mantel beschermend en tegelijk verdedigend uitgespreid over een heel nest vol angstige mensenkinderen, waarop God uit de wolken zijn pijlen afschiet.'²

Als we met Naumann instemmen en in deze lijdende, maar machtige Moeder met haar bemiddelende functie tussen God en wereld inderdaad de trekken herkennen van haar geestelijke moeder, Bäumer zelf, worden we via deze voorstelling niet direct wijzer over de aard van schrijfsters tweestrijd. Wel horen we iets meer over de betekenis van het veelzeggend zwijgen dat al in *Die Frau am Pfluge* onlosmakelijk verbonden was met plichtsgetrouwheid, en dat hier voortvloeit uit een *lijden* dat onuitsprekelijk is: lijden om de gestorven zoon, die goddelijke held. Maar al gaat deze Moeder Gods gebukt onder een onuitsprekelijk lijden, de plaats die zij eraan ontleent geeft haar ook een unieke, onvergelykelijke macht: de macht om God zelf te verzoenen jegens de zondaars. Met haar wijde mantel schernt ze haar 'nest mensenkinderen' af en vangt ze zelf de pijlen van Gods toorn op.

EEN HELD ONDER VUUR

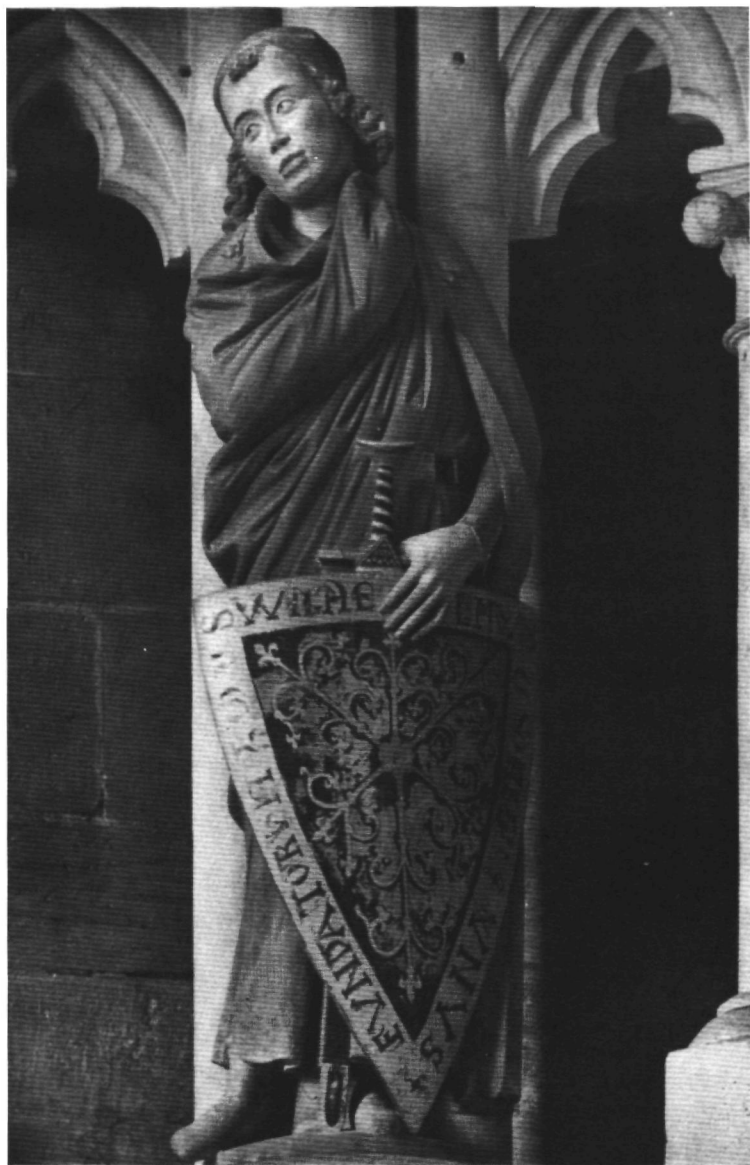
Een vergelijkbaar vuur van pijlen ondergaat de schrijfster in een artikel getiteld *Die Bürde des Hasses*. Ook hier treffen de pijlen een hoofdpersoon van schier bovenmenselijke statuur, levend in een wereld van 'hoge, sterke gevoelens'. Hoe trots en gelukkig zij ook is – verzucht de auteur – dat zij mee kan werken 'aan dat ene heldere tastbare doel: zegevieren', toch is er iets 'dat als een sluipend gif deze vreugdevolle, kristalheldere trots doordringt.

Er is iets dat als lood aan de schreden hangt, en ze moe en wanhopig maakt. Er is iets dat doordringt in de ziel en haar doet bloeden, als was ze getroffen door de speer van Amforta: de *haat* – of nee, dat woord is te hoog voor zo'n laag gevoel: de hatelijkheid. Verwondt deze ons zo diep, omdat we in een wereld van hoge, sterke gevoelens leven, omdat alles rondom ons en in ons groter, heiliger is dan anders? (...) Want ook dit moet je durven toegeven: je *wordt* getroffen door die pijlen van de laster die alles misvormen, door dat meedogenloos neerhalen. (...) Ik voel de aanwezigheid van die kwaadaardige, vijandige wil als een donkere, pijnlijke schaduw in de heldere lucht, waaronder toch ook een volkerenstrijd uitgevochten zou kunnen worden – met onbevlekt zwaard, van held tot held.”³³

De held met onbevlekt zwaard die hier onder vuur wordt genomen herinnert aan de figuur van de reine, vurige Graalridder Parsifal (vandaar ook de verwijzing naar de speer van Amforta); een figuur waar Baumer een grote voorliefde voor had.³⁴ De verwijzing onderstreept haar neiging het gebeuren van de oorlog in mythische beelden te vatten – wat te meer kan verwonderen daar ze over het feitelijk verloop van de oorlog goed en zakelijk geïnformeerd was. Boven de slagvelden van de Eerste Wereldoorlog hing bijvoorbeeld bepaald geen heldere lucht; maar Baumers held met onbevlekt zwaard voert dan ook een andere strijd dan de soldaten ‘daarbuiten’ in de modder.

Hoe het ook zij, in die heldere lucht vormt de held natuurlijk wel een makkelijk doelwit voor vijandige pijlen, pijlen van haat en van laster. Levend in een hogere, heiliger wereld – net als de voorsprekende, ‘tegelyk beschermende en verdedigende’ Moeder Gods – is ook deze trotse held het hart, of nee, de ziel tot bloedens toe doorboord. De haat waar hij (blijkens de titel van het artikel) onder gebukt gaat hangt als een donkere, pijnlijke schaduw in de heldere lucht, vormt bijna een *I remdkorper* op het mythisch toneel van de strijd. Waarom niet strijden zonder haat – die haat die ‘als een sluipend gif deze vreugdevolle trots doordringt’?

Het is de vraag of de schrijfster het, zoals zij zelf zegt, slechts over de haat van de vijanden heeft. In ieder geval sluipen de hatelijkheden waarvan ze de vijanden beticht zonder dat ze het merkt ook haar eigen artikelen binnen (zoals waar zij stelt dat de tegenstanders op het vlak van morele oorlogsvoering het voordeel hebben dat ze de Duitsers aan hun landgenoten makke-



‘Ein merkwürdiger Hauch von Reinheit ist um diesen Kopf. Bei ihm wird man an Parzival erinnert, den grübelnden Parzival, hinter dem die Gralsburg versunken ist.’ G. Bäumer, *Der ritterliche Mensch*, p. 130. Fragment uit tekst bij het beeld van *Wilhelm von Camburg* (een van de dertiende-eeuwse stichterfiguren in de Naumburger Dom).

lijker als barbaren kunnen afschilderen, dan de Duitsers hèn in hun kranten kunnen belasteren, omdat men – vanwege hun *Unbildung* – ‘Engelsen, Fransen en Amerikanen onvergelykelyk veel meer over Duitsland kan voorliegen dan omgekeerd’).³⁵

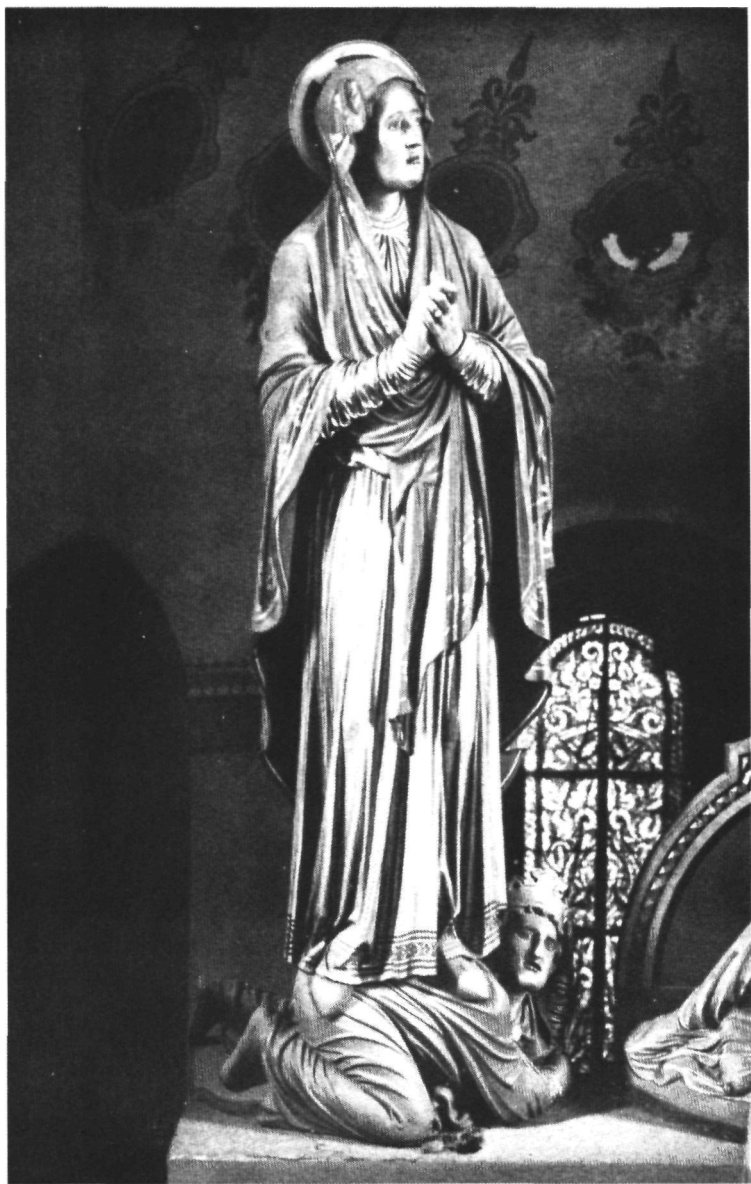
Nee, de haat die dit kristalhelder toneel overschaduwet en de mythische held in de ziel treft, hoort – zij het als *Fremdkörper* – wezenlijk bij het toneel zelf. De held trotseert de vijandige pijlen manmoedig, al valt zijn last hem zwaar en bekruipt hem soms zelfs de angst om ‘meegesleurd te worden in een troebele stroom van laagheid, leugen en gemeenheid van gevoelens uit een andere wereld dan die grote en verheven wereld waaruit de ziel haar kracht put om aan de eisen van de tijd te voldoen.’³⁶

De held met onbevlekt zwaard deelt met de figuur van de voorpraak dus niet alleen het lijden en een verheven gestalte. Zoals de Moeder Gods boven ‘zondaars’ uittorende, zo bevindt de held zich in zijn hoge wereld boven een ‘troebele stroom van laagheid, leugen en gemeenheid’. Beiden weten zich echter goed te vrijwaren van bezoedeling door die lagere werelden, al treden ze er voortdurend mee in contact. Ze hebben schijnbaar meer te vrezen van de pijlen in het beeld. De mythische held wordt door de pijlen van de haat immers wel degelijk verwond. Maria blijkt wat beter uitgerust tegen de pijlen van Gods toorn. Het onuitsprekelyk lijden dat zij reeds heeft doorstaan om haar jonggestorven goddelijke held lijkt haar onkwetsbaar te hebben gemaakt. Het lijden zelf blijft zij echter met zich meedragen, als zeven zwaarden die haar hart doorboren.

Dat onuitsprekelyk lijden, Gods toorn, en de vijandige pijlen van de haat die de held onder vuur nemen: je kunt je afvragen of een mantel en een onbevlekt zwaard voldoen om een dergelyk bombardement – zij het een mythisch – goed te doorstaan.

EEN VOORBEELDIGE DODE

We worden inmiddels door Bäumers helden wel ver afgevoerd van de strijd die er ook nog is, in de loopgraven zelf. Gaandeweg de Eerste Wereldoorlog leek het verloop van die strijd nou niet bepaald te leiden tot ‘dat ene heldere tastbare doel: zegevieren’. In 1916 werden het Duits offensief bij Verdun en het offensief van de geallieerden aan de Somme gesmoord in ongekende



‘In königlicher Haltung, das Haupt zum Kreuz erhoben, steht die Mutter da. Um ihren Mund liegt noch der Ausdruck des Schmerzes, und schmerzvoll sind die Augenbrauen in die hohe geistige Stirn hinaufgezogen, mit dem ewigen Schmerzensausdruck der Niobe. Aber in den weit offenen klaren und tränenlosen Augen, in die der Blick des Sohnes zu tauchen scheint, geht die Ahnung auf, dass der Tod verschlungen ist in den Sieg.’ G. Bäumer, *Die Frauengestalt der deutschen Frühe*, pp. 54-55. Fragment uit tekst bij afb. 26, ‘Die Siegerin’, onderdeel van een *Triumphkruuz* in de slotkerk van Wechselburg an der Mulde. De figuur waar Maria op staat verbeeldt het heidendom.

bloedbaden, zonder dat aan de stellingen van een der partijen veel veranderde. De oorlog leek een uitzichtloze, mensenvretende uitputtingsslag te worden.

Die verandering van perspectief vindt ook haar neerslag in de teksten van Baumer uit de tweede helft van de oorlog. De trots en euforie zijn getemperd, de 'stoet van Duitse harten naar de mannen aan het front' is tot staan gebracht, om niet te zeggen heeft rechtsomkeer gemaakt: 'Het is net of dit ideaal, dat de gevallen mee naar het slagveld droegen, door de overlevenden weer terug wordt gebracht en ons opdraagt om ons leven er met verticenvoudigde zorg en aandacht aan te wijden.'¹⁷ De gloed waarmee in 1914 de verdedigers van het Duitse Rijk omhangen waren, verplaatst zich naar een geestelijker rijk.

Met een groepje bekenden begon Baumer in deze tijd Plato te lezen, ter ondersteuning en sterking van het moreel. En dat lukte ook; Marianne Weber herinnert zich nog decennia later de 'seelische Erquickung' die van deze avonden uitging, en beschrijft hoe zij zich 'door de platoonse staatsidee gegrepen' voelden.¹⁸ Baumer zelf doet in verschillende van de artikelen die ze van 1916 tot 1918 schreef, en die gebundeld werden onder de titel *Zwischen Grabern und Sternen*, verslag van die greep der platoonse ideeën: 'We voelen hoe in deze zinnen het nieuwe Rijk opstijgt, opgeroepen en geschapen door de nieuwe geestelijke wil, die zich boven de chaos uit verheft tot de kosmos; die eeuwigheid, harmonie, eenheid en samenhang als hoger leven wil.'¹⁹

Het nieuwe rijk dat Baumer hier voelt opstijgen, associeert zij waarschijnlijk met de platoonse wereld der Ideeën. Maar in die 'nieuwe geestelijke wil' waar ze het over heeft – en die ze zelfs nog eens herhaalt en accentueert – laat zich niet dan met de grootste moeite Plato's psychologie herkennen, en zijn ideeënleer al helemaal niet. De wereld der Ideeën wordt immers niet 'geschapen' door een wil, hoe geestelijk die ook moge zijn. Baumer was overigens al sinds haar studietijd bekend met Plato, dus zo nieuw kan die Ideeënwereld voor haar ook niet geweest zijn.

Nee, het nieuwe van zijn leer zit in de actuele betekenis ervan, en die actualiteit zit vooral in Plato's staatsleer: 'Wat we tegenwoordig meer dan ooit nodig hebben en daarom pijnlijker dan ooit missen, is een wereldbeschouwing die de staat in een diepere zin heiligt. Want een macht, die verlangt dat het leven onvoorwaardelijk ten offer gegeven wordt, moet ons heilig kunnen zijn. Anders zou deze uiterste inzet die wij van onszelf vragen, zinloos en overbodig zijn. (.) Zelfs voor de meest bij-

zondere mens blijft zijn leven onaf, als hij door het lot niet in staat wordt gesteld om zijn geest te belichamen in het lichaam van de staat – de enige werkelijk volmaakte belichaming van de geest die er is.²⁴⁰

Na een dergelijke lofzang op het gelukkig lot in staat te worden gesteld tot '*die Verleiblichung seines Geistes im Körper des Staates*', is het opmerkelijk en ook wat wrang om te lezen dat juist degenen die door de oorlog bij uitstek uitgenodigd werden zich te offeren voor de staat – jonge soldaten – nog nauwelijks geest hebben, blijkens een artikel dat als titel *Einem jungen Toten* draagt (en waaruit ik, vanwege de lijn van het betoog en de beelden daarin, een wat langere passage aanhaal)

'Voordat hij iets voor zichzelf had, werd hem alles gevraagd (...) Hij wist niet wat hem ontzegd werd. Zijn ziel woonde nog in het land der kinderen, en behoorde in haar teerheid nog de moeder toe. Hij had nog geen tijd gehad om zich met eigen handen het hart te vullen uit de gouden overvloed, geen tijd om in geluk en verdriet, eerbied en vervoering, in genieten en arbeid mens te worden. De schatten der kindertijd, de goden tot wie hij had leren bidden, moesten hem sterre en steunpunt zijn.

Zo werd hij gewijd. Werktuig en wapen, vóór hij zichzelf toebehoorde. Dat was het bijzondere van zijn bereidheid: de onbezoedelde reinheid en de eenvoudige, onvoorwaardelijke trouw ervan. De gelovige gehoorzaamheid van het kind dat nog niet twijfelt en geen vragen stelt, versmelt met de rijpe zakelijkheid van de man die het noodzakelijke zwijgend op zich neemt. De moeder werd ontroerd door deze wisselende gedaanten van zijn wezen: vaak kromp haar het hart ineen, als hij haar kindelijker dan ooit voorkwam voor de zware ernst van zijn opgave. Maar dan opeens leek hij de hand die als altijd over zijn voorhoofd wilde strijken ontgroeid, doordat hij het stempel droeg van een mannelijkheid die geheel door de grote plicht vervuld wordt. Tussen de heldere kindertijd en deze vroege rijpheid verviel de tijd van zijn jeugd, die troebele, gistende tijd vol beloften en stormachtig geluk. De grote wereld, het vaderland, had zich voor hem nog niet ontsloten, en toch werd zijn jonge vuist opgeroepen om dit vaderland te beschermen. Hij had zich de doelen ervan nog niet eigen gemaakt, had nog geen deel aan de bewegingen, aan de arbeid en de strijd van zijn land, aan de hebzucht en bezoedeling ervan was hij schuldeloos. (...) En wij,

die wel van dit leven⁴¹ weten, zagen ontroerd toe op zijn onbegrijpelijk eenvoudige, rechte weg, waarop zijn jonge kracht zonder duizelen en onbegrijpelijk zeker zijn bestemming volgde, zijn jeugd zuiver hield in hardste mannenplicht (..). Teerhartigheid, gevoel, ja reflexie weerde hij af. Hij zweeg over zichzelf. (...) Geen uur dat niet gewijd werd door zijn dienstbaarheid. Geen uur ging verloren uit verwarring, opwinding of ontrouw.⁴²

Deze voorbeeldige jongeman is, blijkens de titel, gestorven. Met een zekerheid die Baumer tot tweemaal toe onbegrijpelijk noemt volgde de jonge dode de 'bestemming' van zijn jonge kracht. Het is duidelijk dat deze verdrietige bestemming hem weinig tijd liet zijn geest ergens in te belichamen, of deze zelfs maar te ontdekken. Het 'bijzondere van zijn bereidheid' was immers zijn kinderlijk reine, schuldeloze gehoorzaamheid, werktuig en wapen vóór hij zichzelf toebehoorde. Zijn ziel behoorde de moeder nog toe, terwijl zijn vuist het vaderland al 'werktuigelijk' tot wapen diende.

De moeder in dit citaat heeft – ofschoon ook haar het lijden om de zoon niet bespaard blijft – duidelijk een andere positie dan de Moeder Gods die we eerder zagen. Net als haar zoon maakt de moeder hier passief, als het ware buiten haar medeweten deel uit van het toneel; ze vertegenwoordigt daarbinnen de reine, schuldeloze kindertijd. De Moeder Gods daarentegen vormde zelf de bemiddelende spil van het heilsgebeuren, zij en de held met onbevlekt zwaard vallen samen met Bauers eigen perspectief en belichamen haar ideale zelf, de imaginaire (lijdende maar machtige) positie waarin zij zichzelf graag terugvindt. Het perspectief in het opstel over de jonggestorven soldaat is hetzelfde als dat in *Die Frau am Pfluge*, de vertelster beschrijft het gebeuren als toeschouwster, van buitenaf – maar de bewegingen op het toneel vertolken wel haar eigen gemoedsbewegingen, in het bijzonder haar schuldgevoel 'En wij, die wel van dit [volle maar beoedelde] leven weten, zagen ontroerd toe op zijn onbegrijpelijk eenvoudige, rechte weg'. Zoals in *Die Frau am Pfluge* de vrouw zwijgend haar rechte banen trok en de blonde zonen van het vaderland zich stil in de loopgraven ophielden, zo deed ook deze jonge dode zwijgend en zeker zijn plicht. En 'vertienvoudigt'⁴³ daarmee slechts de schuld van de toeschouwster, die zelf wel door het lot werd uitgenodigd haar geest te belichamen in de staat – die staat waarvoor de jonge

dode schuldeloos en nog nauwelijks met 'geest' uitgerust zijn leven offerde

HEILIG MOFTEN

Naarmate de oorlog vordert en de strijd uitzichtlozer lijkt, wordt inderdaad de geest steeds vaardiger in Baumers artikelen. In de eerste helft van de oorlog trachtte zij haar plicht als vrouw te vervullen door in woorden en daden de eenheid van '*das geistige und das militärische Deutschland*' te bevechten, om zo het Duitse Rijk te versterken en de offers die het vaderland vroeg de zegen van het Duitse idealisme mee te kunnen geven, en daarbinnen een plaats voor vrouwen te bevechten.

Tegen het eind van de oorlog komt het rijk, dat eerst zo hoog en glanzend boven allen uit torende, steeds dieper in het eigen innerlijk te liggen. Als *geestelijk* rijk moet het de verliezen van het militaire Duitsland overwinnen. En deze overwinning zal de overwinning van de *moeders* zijn, al zag Baumer haar niet graag voor het slagveld baren, voor de zege der Duitse geest toch wel. 'Wij voelen steeds dieper, dat de meest trotse overwinning van de Duitse geest besloten ligt in de moederschoot – die immer stromende bron van de jeugd. Te midden van de honderdduizenden graven zien we de wieg waarin onze toekomst rust, en zouden over haar de zegen van het lied willen uitspreken. "Er is een roos ontsprongen aan ene wortelstronk" '44

Het is opmerkelijk dat de innerlijke tweestrijd, die Baumer in het begin van de oorlog zo vaak verwoordde, lijkt af te nemen naarmate de strijd uitzichtlozer wordt (wellicht omdat ze door de gewijzigde oorlogssituatie ook niet meer in het reine hoefde te komen met haar eigen, aanvankelijke verheerlijking van die 'verre, wrede werkelijkheid'?). Zij *leed* echter wel onder het verloop van de oorlog. De miljoenen, in feite zinloze offers zullen haar een leven lang blijven achtervolgen, en speelden zeker een rol in haar latere ambivalentie jegens het nationaal-socialisme (want hoe bruto en hetzerig dit ook mocht zijn, het poogde in ieder geval de eerloze afloop van de Eerste Wereldoorlog recht te trekken). Dit lijden – 'verantwoordelijkheid, lijden en medelijden die op je drukken'⁴⁵ – draagt echter andere trekken dan die aanvankelijke, felle tweestrijd. Het lijkt wel of de tweestrijd ook

opgeheven is in het nieuwe geestelijke rijk. Te midden van honderdduizenden graven ziet de schrijfster zelfs rozen ontspringen die de overwinning der Duitse geest beloven. Als Baumer haar belangrijkste opstellen uit deze periode bundelt onder de titel 'Tussen graven en sterren' duidt dit ook niet op een schommelen tussen onverzoenbare tegenstellingen, maar op het feit dat zij de twee schijnbare uitersten heeft weten op te heffen in die 'heldere eenheid van wereldbeschouwing en van wil, zonder welke wij in laatste instantie niet leven kunnen':

'Naarmate het ons duidelijk wordt dat de rekening van de oorlog in duizenden levens verlies betekent – naakt verlies, in de hardste, meest onherstelbare zin van het woord – moeten we erkennen dat de enige mogelijkheid om verder te leven ligt in die geheimzinnige macht die ons geschonken is: de macht om ons leven van binnenuit vruchtbaar te maken, van binnenuit met een goddelijke glans te omgeven. De troost dat de offers gebracht zijn voor een grote zaak, voor het vaderland, kan het persoonlijk lot misschien tijdelijk verzachten. Een hogere noodzaak heeft het eigen lot gewijd. Maar als deze idee ons jaar in jaar uit, uur na uur, door de meest pijnlijke, onoverkomelijke gevoelens van gemis heen moet helpen, moet *deze hogere noodzaak zelf een levende macht worden in het eigen innerlijk*, om niet leeg en dood te blijven. Alleen door zelf te dienen, door ons over te geven aan een of ander hoger ideaal, kunnen we de zin van deze offers steeds opnieuw beleven'.⁴⁶

En, in een ander artikel: 'We *moeten* onze innerlijke rijkdom vormen, moeten bouwen aan de eenheid van ons denken, als uitdrukking van en richtsnoer voor de eenheid van onze ziel ook al weten we dat dit werk nooit voltooid kan zijn'. Deze vorming, dit vinden van eenheid in het 'rijk van de ziel',⁴⁷ weet de schrijfster, is geen kwestie van gespannen activiteit, maar bestaat uit 'de overgave aan de hogere macht van een levende, geestelijke kosmos, die in ons aanwezig is'. Tegelijkertijd is een dergelijk streven naar innerlijke eenheid 'ook vol verplichting. Want juist het streven om de eigen geest zo helder en scherp mogelijk te omlijnen, verplicht degenen die door dit gemeenschappelijk zoeken verbonden zijn tot de eerbiedige erkenning dat er iets is, dat hoger en inniger is dan de grenzen die we al vindende tussen elkaar moeten trekken'.⁴⁸

Ook het nieuwe Rijk stelt zijn eisen, schept verplichtingen, zoveel is duidelijk. Niet duidelijk is echter, wat dat 'hogere en

innigere' is, dat de schrijfster erkend wil zien. Ook in het eerdere citaat, waar sprake was van 'een of ander hoger ideaal', bleef dit ideaal oningevuld

In het begin van de oorlog was duidelijk waar de hogere macht, belichaamd in de Duitse staat, toe verplichtte, in een plicht die geen plicht was maar heilig vuur: tot het onvoorwaardelijk offer van het leven, tot de bereidheid om te sterven. De 'kosmos binnen in je' daarentegen verplicht tot het leven, zo blijkt uit de laatste twee artikelen in *Zwischen Grabern und Sternen*, die als titel respectievelijk *Die Pflicht zu Leben* en *Das unbezwungbare Leben* dragen. De artikelen werden geschreven naar aanleiding van de zelfmoord van een der scholieren van Baumers opleiding voor maatschappelijk werk in Hamburg. Het meisje had waarschijnlijk een geliefde verloren; in ieder geval verbindt Baumer aan haar mystiek getint relaas – dat soms bijna woordelijk overeenkomt met de achtste van Schellings *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*⁴⁹ – de waarschuwing, dat vrouwen ook en juist in de liefde de verantwoordelijkheid voor haar eigen leven en geesteskracht niet mogen loslaten. Het volgende citaat volgt als geheel de lijn van haar laatstgenoemde artikel:

'Deze gedachten zijn gesponnen uit de kleuren, de geuren en de vormen van een bos zomerbloemen, op een zondag die als een stil meer rust tussen de stormachtige dagen. Eerst is alles wat je met je meedraagt nog allerlevendigst, het vraagt verder, praat verder, dringt verder en wil niet vergeten worden. Ach, (...) deze verontrustende en bedrukkende innerlijke vragen, werk, verantwoordelijkheid, lijden en medelijden die op je drukken en die je bij je draagt, dreunend en gonzend (...).

De bos zomerbloemen staat aan gene zijde van een drempel. Hij behoort tot een andere wereld. En op de grens van deze beide werelden (...) worden we plotseling overweldigd door de hogere macht. Deze macht, die we al zo vaak mochten ervaren, vult geruisloos het toneel van dit begenadigde stille uur (...) – alles is als omgeven door de glans van het wonder, bezielde, een woordeloos geven en nemen, stromen en zweven van leven tot leven (...). En plotseling stromen al deze indrukken in het binnenste van mijn ziel samen tot de overweldigende zekerheid dat alle bestaan geest is. Ik word vervuld door de zaligheid van het koninkrijk der ziel, dat zich opnieuw opricht.

We zijn zo machtig, dat er geen tijd en geen plaats is van waaruit we het leven niet zouden kunnen gewaarworden (*des Lebens inne werden konnten*) – vanuit de vuurmond van de dood,

onder de zweepslagen van het lijden, en in het stof van alledag Alomtegenwoordig is dit rijk Gods, in ons en om ons heen. Alles verwijst naar het leven van dit rijk – in alles worden we eeuwigheid gewaar. We zijn vrij. (...)

En nog een ding voor de vrijheid bestaat “man noch vrouw”. (...) Vrouwen moeten zichzelf niet inperken, door haar *onmiddellijke* betrekking tot deze laatste, meest wezenlijke dingen prijs te geven en zich wijs te laten maken dat dit alles hen alleen toegankelijk zou zijn via personen en persoonlijke verhoudingen (...). De krans van het onvergankelijke rust alleen op liefde die vuur met vuur, die oorspronkelijk ik met oorspronkelijk ik verbindt (...) Want nooit mag leven oplossen in een ander leven; (...) niets of niemand kan het heilig moeten (*das heilige Soll*) van het eigen leven wegnemen”¹⁰

De gebeurtenissen op het ‘toneel van dit begenadigde stille uur’ hebben wel wat weg van het ‘zonnig uur’ dat door de verschijning van de vrouw met de ploeg verstoord werd. Werde de schouwster daar echter door die plotselinge verschijning uit haar vervoering gehaald en aan de wrede werkelijkheid van de plicht herinnerd (de heldere sluier die haar en het landschap omvat hield werd zelfs bedrog genoemd), hier ‘wordt het meest verschrikkelijke – ja, ook het meest verschrikkelijke’ – wezenlozer, nietiger, onmachtiger, tegenover de zachte maar indringende macht van deze schoonheid”¹¹ – de schoonheid van een bos bloemen. Toch mag uit die opvallende omkering niet afgeleid worden dat de plicht hier minder zwaar weegt. Het artikel werd als gezegd geschreven naar aanleiding van de zelfmoord van een van haar studenten. In dit artikel en in *Die Pflicht zu Leben* – beide bewerkingen van toespraken die zij voor haar scholieren hield – herinnert zij zichzelf en haar meisjes aan ‘het heilig moeten van het eigen leven’, dat nooit of te nimmer ontlopen of op iemand anders overgedragen mag worden: ieder moet branden in het eigen vuur, en dit heilig vuur”¹² mag niet eigenhandig, voortijdig uitgedoofd worden. Dat de jonge doden vielen voor een ideaal dat zij zichzelf nog nauwelijks eigen hadden gemaakt, vermeerdert slechts de plicht van de achterblijvers ‘om ons leven er met vertienvoudigde zorg en aandacht aan te wijden’.

Maar als deze schuld wordt ingelost, of althans naar beste vermogen voldaan wordt, mag men zich af en toe ‘vrij’ weten. Al werpt de dood nog langer schaduwen dan in het begin van de oorlog – wie de ‘zweepslagen van het lijden’ doorstaat en haar



“Uns ist gegeben, auf keiner Stätte zu ruhn.” Nicht lange, so kommt der Stoss von innen oder aussen, der die göttlich bewegte Ruhe einer in sich vollendeten Form erschüttert und von den einander tragenden und bindenden Kräften eine aus dem heiligen Kreise heraustreiben lässt zu irgendeiner Übersteigerung. Die Naumburger Maria steht an dieser Grenze’. G. Bäumer, *Die Frauengestalt der deutschen Frühe*, p. 49. Fragment uit tekst bij afb. 22 en 23, ‘Die Schmerzensreiche’ (Maria onder het kruis, Naumburger Dom; hier afb. 22).

tol betaalt wordt, bijwijken, eeuwigheid gewaar: 'Onder miljoenen graven en te midden van onmetelijk lijden verheft zich, omhuld door een zware wolk van woordeloze rouw, de troon van het leven. En iedere dag leggen miljoenen handen op de treden van deze troon het offer van een begenadigd uur, waarin zij de onvergankelijkheid van hun leven gewaar werden.'¹³

In het begin van de oorlog kon het vuur van het geweten¹⁴ als het ware tijdelijk uit de brandende diepte van het zelf komen. En al gruwde een deel van dat geweten ook van de zee van bloed die de oorlog met zich meebracht, de gloed van die 'stalen tijd' was zo hevig dat hij alle vuur, alle gewetensvragen mee omhoog droeg en de enkelingen tot volk omsmeedde: 'niemand, die door de slagen van deze stalen tijd de sluimerende vonken van het volksbewustzijn in zich gewekt weet, zal deze ervaring ooit kunnen vergeten.'¹⁵ De vlam die brandt in het binnenste kon zich in de werkelijkheid van de oorlog ontladen in de daadkracht waar deze oorlogswerkelijkheid meer dan ooit om vroeg. Het innerlijk vuur mocht zich opgenomen weten in het vuur van de strijd, werd gelouterd in de 'vuurlinie' van de 'plicht oorlog'.¹⁶ Zo nam Bäumer het werk voor de vrouwendiensten als een heilige taak op zich; de gedachte eindelijk ('binnen de grenzen van haar natuur') iets te kunnen doen voor haar vaderland moest – zo veronderstelde zij – 'de vrouwen op dit moment in de ziel branden!'¹⁷

VERLOSSING VAN DE SCHULD

We hebben gezien dat de idee van een dienstplicht voor vrouwen haar vurig karakter voor Bäumer ontleende aan de *schuld* die vrouwen hadden af te lossen jegens het offer van mannen aan de staat. Want alleen mannen betaalden voor de zege van de Duitse geest letterlijk met de prijs van hun – aardse – leven. Maar waarom gold deze prijs voor Bäumer zo onmetelijk zwaar? Waarom werd alles gemeten aan die ene 'grote, donkere, meest fundamentele maatstaf'? Over het algemeen valt al het aardse en lichamelijke bij haar toch enigszins in het niet tegen het licht van het geestelijk leven.

Deze prijs is zo hoog, en kan eigenlijk ook alleen 'in de verste verte' afgelost worden, omdat de schuld die betaald moet worden niet de fysieke en weinig verheven dood op het slagveld

geldt (waar Bäumer zich pas ná de oorlog, op basis van verhalen van overlevenden, een concrete voorstelling van lijkt te maken; tijdens de oorlog blijft de krachtmeting voor haar overwegend het karakter van een ridderlijk gevecht 'van held tot held' hebben). Nee, de schuld geldt die imaginaire 'blonde stille zonen', geldt de jonge dode, die al zo vredig rust in zijn graf. Aan deze dode is de wij-figuur die wèl van het leven weet verplicht. Een onuitsprekelijke prijs moet betaald worden aan deze reine, onbevleete held. En deze figuur heeft niet zozeer te maken met de soldaten *in* de loopgraven, als wel met de figuur waarnaar de soldaten in de loopgraven *hun hart verhieven*:¹⁸ hij heeft meer weg van de goddelijke, jonggestorven held die dood in de schoot van de Moeder van Smarten rust.

Maar als deze schuldeloze dode rust in het graf, en zij die wèl van de zonde weten leven, kunnen de overlevenden zich dan nog anders van hun schuld verlossen dan door het 'ideaal van de gevallen' hoog te houden – hoog te houden, diep in het hart?

De 'laatste vragen naar de zin van het bestaan', stelde Bäumer herhaaldelijk, betreffen 'het wezen van schuld en verantwoording'.¹⁹ In haar studietijd al hielden deze vragen haar het meest bezig: 'God, natuur en mens -- de vraag naar de mogelijkheid van een plaatsvervangende dood en naar de verlossing -- eigenlijk alle grondvragen van het christendom'.⁶⁰ Het vurig karakter van dit – hier christelijk, elders typisch protestants genoemd – (schuld)bewustzijn mag niet verwonderen: de goddelijke held lijkt met zijn plaatsvervangende dood deze mens bepaald niet verlost te hebben. Eerder lijkt zij door de jonge dode veroordeeld om te branden in een eeuwige schuld, in een onuitsprekelijk lijden. Het offer van het schuldeloze leven, gegeven voor de 'zondaars', herleeft in een ziel die verteerd wordt door de schuld jegens dit offer (schuld die slechts af te lossen is door het eigen leven tot inzet te maken); herleeft in het verlangen het leven van de gestorvene te vereeuwigen in het 'geestelijk' leven. En deze geest-wording is de hoogste vrijheid, de hoogste vervulling van het verlangen, maar vraagt ook de hoogste prijs; de prijs namelijk van 'het *lijden* onder je verantwoordelijkheid, lijden dat onlosmakelijk verbonden is met de strijd van al degenen die zich van hun onafzienbare draagwijdte bewust zijn'.⁶¹

Dit lijden moet inderdaad onuitsprekelijk zwaar zijn, want de draagwijdte van de verantwoordelijkheid is onafzienbaar voor degene die in het hart een onbevleete held begraven heeft.

Het is de draagwijdte van de immense mantel, waarmee de Moeder Gods de zondaars afschermde en zelf de hatelijke pijlen opving die een onverzoende God vanuit de wolken afschoot. Zijzelf is nu degene die het meest te lijden heeft, haar gaat het zwaard door de ziel. Maar zij heeft ook de macht van de voorpraak: *zij* stelt Gods Woord aanwezig onder de mensen, die op haar barmhartigheid aangewezen zijn. Als de schrijfster zichzelf in het begin van de oorlog niet toestaat een prachtig herfst-uur te verdomen, en vier jaar later, in de afschuwelijke laatste weken van de oorlog, door een bos bloemen verleid kan worden 'onder miljoenen graven en te midden van onmetelijk lijden' de troon van het leven op te richten, is dat omdat zij zichzelf door de oorlogsinspanningen voor een wijle verlost mag weten van haar schuld, van die hatelijke, vijandige pijlen die de held onder schot houden. zij heeft gedaan wat ze kon. Ze heeft gedaan wat ze *moest* doen (zelfs heeft ze het land in doodstrijd nog de inzet van de vrouwen aangeboden 'voor een verdedigingsstrijd die tot het uiterste gaat', opdat Duitsland geen vredesvoorwaarden hoefde te accepteren 'die de herinnering aan zijn doden verloochenen en een onuitwisbare smet werpen op zijn naam').⁶² Nu is ze voor een ogenblik vrij, is alles in haar en om haar heen in harmonie, omgeven door de glans van het wonder.

DE HELD EN DE MOEDER

We hebben – met Naumann – verondersteld dat de figuur van de Moeder Gods veel van Baumer weg had. Ook haar bezielde geestelijke figuren, die 'man noch vrouw' zijn en 'zo machtig', dat ze overal tot het Leven doordringen, zijn geestverwanten van haar.

De gewone moeders, moeders van de jonge doden, en ook de schuldeloze jonge doden zelf, zijn geen geestelijke figuren. Ze zijn niet *Ichhaft*. De moeders weten wel van de rijkdom van de ziel, maar ze belichamen dit weten spontaan, bijna onbewust. Ze horen nog bij het land der kinderen en zijn nog niet toegetreden tot het rijk van de *ziel*, waar het vuur van het 'oorspronkelijk ik' brandt. En daardoor konden ze tot nu toe ook geen bewust willende draagsters zijn van het hogere rijk: van de *staat*. Het binnengaan in deze beide rijken (die elkaar spiegelen, twee gestalten zijn van één, aan Fichte ontleend politiek-filosofisch ideaal) hield voor Baumer in dat men toetrad tot het rijk van de Vrijheid.

Baumer heeft zichzelf tot taak gesteld het nog onbewuste moederweten te verwoorden, hard te maken, zodat het een actieve rol kan gaan spelen in de maatschappij. Door de oorlog hebben de vrouwen de kans gehad op háár manier haar offer te brengen voor het vaderland. Het werk van haar liefde kreeg door de oorlog '*die seltsame Weibe des Verzichts*',⁶³ de bijzondere wijding van het afstand-doen (van haar zo dierbare zonen namelijk). De tijd smolt het volkslichaam hechter samen dan ooit, en van dat volkslichaam maakten de vrouwen het hart uit: zij droogden de tranen en lieten de liefde stromen.⁶⁴ Het werk van de vrouwen stond in het teken van 'het grote oude woord van Antigone: niet om de haat te bekrachtigen ben ik hier, maar om het werk van de liefde te doen'.⁶⁵

Vrouwen vertegenwoordigen zo in de tekst van Baumers geestelijk lichaam bijna per definitie het hart, op dezelfde wijze als de schuldeloze jonge dode per definitie in het graf lag. De (deels onbewuste) liefdesmacht die in vrouwen zou huizen en die, in daden omgezet, de samenleving met nieuw leven zou doordrenken, wordt gevoed uit Baumers eigen, ongeschonden beeld van de moeders – die zij bij wijze van spreken 'vastpint' op een veronderstelde moederlijke zijswijze. Tot dit beeld van de reine moeders verhoudt Baumer zich op dezelfde wijze als zij zich verhiel tot de jonge dode. Zij valt niet zonder meer met deze moeders samen: zij heeft wél weet van het volle maar bezoedelde leven. *Zij* draagt dus de zware, pijnlijke verantwoordelijkheid om de wegen te banen waarover vrouwen kunnen uitzwermen om haar taak als Antigones, als geweten van de samenleving te vervullen. En dit werk vraagt 'maatschappelijk gevormde vrouwen, die in rij en gelid kunnen marcheren'.⁶⁶ Vrouwen moeten nu leren zich georganiseerd voort te bewegen, over diezelfde heerbanen, waarover Baumer ook haar harten zich al spontaan tot een stoet liet voegen. Want 'op de wegen, die onze legers nu banen, moeten daarna de vreedzame, culturele machten binnentrekken'.⁶⁷ En om die vreedzame machten sterk genoeg te laten zijn, moesten vrouwen ontwikkeld en georganiseerd zijn.

Je zou kunnen zeggen dat Baumers gewetensvolle held (die held met onbevlekt zwaard in de heldere lucht, mythisch ridder à la Parcifal, die net als de Godsmoeder model staat voor haar *Ich*) twee beelden ongeschonden in zijn hart bewaart: het beeld van de jonge schuldeloze dode, en het beeld van de reine moeders die

bij het land der kinderen horen en die onbewust weet hebben van de oorspronkelijke rijkdom der ziel. Als Baumer haar eigen tweestrijd in het begin van de oorlog omschrijft als het 'weifelen van het gevoel', zou je dat weifelen kunnen omschrijven als het gewicht van deze beide beelden, die een evenwicht zoeken in het hart van de geestelijke held. De pijn en tweestrijd houden pas op, als haar geestelijke held zijn tol heeft betaald aan *beide* beelden, aan de 'goden' van de twee geestelijke werelden die streken om haar ziel (en die Max Weber zo weinig christelijk voorkwamen). Steeds opnieuw moet een verhouding worden gezocht tot deze verschillende deels onderling strijdende - 'goden'. Een verhouding, waarin de glans van de beelden zelf bewaard kan blijven, en de gewetensvolle held de last op zich neemt de mogelijke schending van hun wetten uit te boeten, in het offer dat de mens aan goden nu eenmaal verplicht is.

'DUITSLAND MOET LEVEN'

Bij het zoeken naar een nieuw evenwicht tussen deze beide 'goden' lijkt voor Baumer een toevallige ontmoeting, aan het eind van de oorlog, van grote invloed te zijn geweest: de ontmoeting, in een trein, met een hoge officier die terugkeerde van het front, en die in een zware shocktoestand verkeerde als gevolg van een gasaanval. Baumer doet van de ontmoeting verslag in haar levensherinneringen. Zij deelde een nacht lang de coupé met deze officier, en de overspannen man, die er aan hechtte zijn ervaringen aan een vrouw kwijt te kunnen, schilderde haar keer op keer de gebeurtenissen tot in de kleinste details.⁶⁸

Sinds deze ontmoeting - die natuurlijk in het teken van de naderende nederlaag stond, waardoor Baumer feiten die zij niet voor het eerst gehoord zal hebben waarschijnlijk nu pas tot zich door liet dringen - gloeien in Baumers teksten de gloed van de vaderlandsliefde en van het offer nog hoger op. Maar de dood op het slagveld is voor haar voorgoed van zijn glans ontdaan, en zij ontwikkelt zich zelfs tot 'realistisch'⁶⁹ pacifiste.

Haar stellige afwijzing van militaire oplossingen voor politieke problemen vanaf dit moment hing samen met haar afwijzing van de moderne, 'onheldhaftige' wijze van oorlogsvoering, welke geheel afhankelijk was geworden van technische en chemische vermogens en weinig meer te maken had met de ridderlijke krachtmeting die zijzelf zo graag in de oorlog zag (en later

in haar romans over het riddertijdperk zo lyrisch ten tonele zou voeren). Op deze wijze had de oorlog zijn zin verloren – zin die voor Baumer gelegen was in het meten van de *seelenhaften* krachten der volkeren, niet in het beproeven van de vorderingen der oorlogsindustrie.⁷⁰

Aan het begin van haar nieuwe politieke loopbaan als afgevaardigde van de DDP in de Nationale Vergadering herinnerde Baumer de leden van de nog onwennige Nationale Vergadering – die volgens een ooggetuige en vriend van Baumer tijdens haar toespraak gegencerd zwegen – aan de verplichting jegens de gevallen die op hun schouders rustte. Hoe vaak, zo hield ze haar gehoor voor, was die bekende zinsnede gedurende de oorlog niet aangehaald: *Deutschland muss leben und wenn wir sterben müssen*. Welnu, aldus de spreekster, ‘dan moet dit woord vandaag nog een keer door ons allen gesproken worden: Duitsland moet leven’.⁷¹ Zijzelf ving haar politieke arbeid uitdrukkelijk vanuit die verplichting aan.

Uit de grote hoeveelheid politieke geschriften⁷² die Baumer ten tijde van de Weimar-republiek schreef (meestal toespitsingen van lopende politieke of cultuurfilosofische discussies naar vrouwen toe) destilleer ik slechts kort haar voornaamste ideeën, om te laten zien hoe de hierboven besproken denkfiguren mede bepalend zijn voor haar verhouding tot het opkomend nationaal-socialisme.

DE POLITIEK VAN DE MOEDERS

De studies die Baumer schreef ten tijde van de Weimar-republiek kenmerken zich evenals haar eerdere geschriften door een combinatie van nuchtere zakelijkheid en bezielde lyriek; lyriek waar het haar hartstochtelijk pleidooi voor politieke eenheid betreft, zakelijkheid waar het erom gaat haar lezeressen ‘op te voeden’⁷³ tot de nieuwe democratie. Wat dit laatste betreft is haar meest informatieve en zakelijke boek mijns inziens *Grundlagen demokratischer Politik*. Maar Baumer zou het met een dergelijke rangorde zeker niet eens zijn. Voor haar zullen bijvoorbeeld de beschouwingen die ze publiceerde onder de titel *Die seelische Krisis*, en die de crisis⁷⁴ van de Duitse ziel tot onderwerp hadden, minstens even relevant, zo niet relevanter zijn geweest. (‘Ziel’ kan

hier misschien het best omschreven worden als het vermogen het leven van binnen uit, vanuit een veronderstelde authentieke kern, vorm te geven.)

De verwantschap tussen sommige van Baumers denkbeelden en latere nationaal-socialistische ideeën schuilt in overeenkomsten op het vlak van wat wij mythiserend taalgebruik inzake politieke problemen zouden noemen: in het bezwerend hanteren van begrippen als *Leben*, *Reich*, *Volksgemeinschaft*; maar zeker ook in haar groeiende desillusie betreffende de mogelijkheden van een parlementaire democratie, zoals we zullen zien. Ook aspecten van haar vrouwbeelden, in combinatie met de wijze waarop ze de politiek *einheitlich* gefundeerd wilde zien in een 'zedelijke orde' (met andere woorden: juist die denkbeelden die ze zelf als haar kritische bijdrage aan de cultuur beschouwde) brachten haar in de nabijheid van het nationaal-socialistisch project.⁷¹

Die paradoxale verwantschap wordt mooi geïllustreerd door twee lezingen die Baumer hield op internationale vrouwencongressen. De lezingen, *Zum Frieden* en *Zur Volkerverständigung*⁷⁶ hadden de vrede tot onderwerp en riepen op tot begrip tussen de volken onderling – maar stonden kennelijk ook dicht genoeg bij het nazistisch taalgebruik om in 1933 door de schrijfster in haar *Lebensweg* vol vertrouwen opnieuw aangehaald te worden, voorafgegaan door de opmerking dat rijkskanselier Hitler een vergelijkbaar streven toegedaan leek als in haar lezingen verwoord werd..⁷⁷

'Wij allen weten dat we raken aan de heilige oorsprongen der historische schepping, als we zeggen: *mijn* volk, *mijn* land. En we kennen de onvergelykelijke ontroering die we voelen, als het meest eigene, innerlijke, creatieve in het wezen van een volk ons raakt – en niet alleen van ons eigen volk.'⁷⁸ Dit gevoel voor het innerlijk wezen van een volk moest volgens de spreekster ten grondslag liggen aan de ontwikkeling van een 'vrouwelijke' politiek. Want, zo vervolgt ze in dezelfde rede, 'ik geloof inderdaad dat deze levende vormkracht van een volk door vrouwen zekerder en sterker gevoeld kan worden dan door mannen, en dat het respect voor de onaantastbaarheid ervan voor haar vanzelfsprekender is. Want deze kracht komt de vrouw tegemoet in de gestalte en het wezen van haar kinderen; deze kracht leeft in het ethos en de onzichtbare ordeningen van het leven, die door de vrouw gehoed worden. (..) De vrouwen zouden dit gevoel voor de onaantastbaarheid van de volksaard tot haar politieke religie moeten maken en vandaaruit die diepere cultuur van het

begrip ontwikkelen (...) die überhaupt niet voortkomt uit het verstand, maar uit het hart, het gevoel, de zintuigen.”⁷⁹ Als zodanig, benadrukte de spreekster, betekent de vrouwenbeweging de openbaring van supranationale historische krachten. En de ontwikkeling van deze krachten is van belang, omdat door de ontwikkeling van industrie en techniek een volledig nieuwe wereldsituatie is ontstaan. Een nieuwe oorlog zou uitgevochten worden op ‘de gemeenschappelijke moederbodem van een nieuwe gemeenschap, die zich aan het ontwikkelen is. Maar de techniek is nog geen nieuwe zedelijke wereldorde. Zij maakt deze alleen noodzakelijk. Achter alle volkeren zou de gemeenschappelijke achtergrond van een zedelijke orde moeten worden gespannen.’⁸⁰

Paradoxalerwijze was het juist die nadruk op een overkoepelende ‘zedelijke orde’ als *grondslag* voor de politiek, die Bäumer ontvankelijk zou maken voor de nazistische opheffing van de rechtsstaat, zoals we zullen zien. Ondanks haar vele praktisch georiënteerde verhandelingen over de sociale waarde van de democratie overheerst in haar werk een ideële, aan met name Fichte en Hegel ontleende voorstelling van de staat als ‘werkelijkheid der zedelijke idee’. En net als bij haar leermeesters, veronderstelde die voorstelling van een ideale staat bij Bäumer allereerst *ideale individuen*: individuen die een ‘*staatsgeweten*’⁸¹ ontwikkeld hadden. En precies daaraan zou het de Duitsers nog in hoge mate ontbreken. Hier lag de taak van de maatschappelijke vorming: de taak om het volk tot verantwoorde burgers op te voeden, zoals een moeder haar kind – met begrip voor de eigenheid ervan – opvoedt. Het ‘meest kardinale politieke probleem van deze tijd: hoe wordt een zo veelvoudig vertakte verzameling mensen tot een Rijk’,⁸² kon niet worden opgelost als de staatsmacht niet werd aangepast aan de moderne tijd, en de ‘grondtrekken van een vrouwelijke staatsvorm’⁸³ in zich opnam. In een dergelijke politiek moest geprobeerd worden ‘de steeds breder wordende kloof tussen zin en vorm, ziel en beschaving, binnen en buiten’ op te heffen. Juist de vrouwen voor wie deze kloof nog minder diep was – moesten daartoe ‘de ordeningen van het leven omvormen naar haar beeld’.⁸⁴

Een dergelijke omvorming moest natuurlijk niet alleen op het terrein van het maatschappelijk werk, maar ook op regeringsniveau nagestreefd worden. Onder andere om die reden aanvaardde Bäumer zelf in de Weimar-republiek zoveel politieke verantwoordelijkheden.⁸⁵ In dit verband besprak zij ook de mo-

gelijkheden om te komen tot een overkoepelend overleg tussen vrouwen uit verschillende partijen (in het idee van een vrouwenpartij, dat ook destijds leefde, zag ze weinig). Overkoepelend overleg was alleen zinvol, meende ze, als het niet in partij-gewist ontaardde en de 'vrouwenwil' sterker maakte. Het was immers juist vanwege die 'vrouwenwil' dat zij vrouwen graag in het parlement zag. Vrouwen moesten zich de '*Wille zur Macht*'⁸⁶ echter nog geheel en al eigen maken, en dat zou haar lang niet altijd makkelijk afgaan. Deelname aan de politiek zou immers vaak tot diepe tweestrijd leiden, omdat het politieke handelen nooit volledig in overeenstemming kon zijn met het eigen ethos, nooit volledig 'zuivere lijn' is. Dat betekent – waarschuwde Baumer – dat vrouwen ook *schuldig* zullen worden aan de consequenties van bepaalde beslissingen,⁸⁷ een schuld die voor haar wellicht het zwaarst zal wegen in verband met het vraagstuk van oorlog en vrede. Maar ook al zou de politiek voor vrouwen steeds een 'onreine bestaansvorm' zijn die haar in de zwaarste gewetensconflicten kon brengen, zich onttrekken aan deze verantwoordelijkheid zou haar schuld niet verminderen.

Waarin die schuld en tweestrijd van vrouwen in verband met het vraagstuk van oorlog en vrede precies konden bestaan, wordt onder andere verwoord in de eerder genoemde toespraken *Zum Frieden* en *Zur Volkerverständigung*. In deze toespraken wordt de schuld (wederom) in verband gebracht met twee wetten – hier: de oude en de nieuwe wet – waaronder vrouwen zich gesteld weten.

HEILIGE WFTTEN EN DE PARLEMENTAIRE MACHINE⁸⁸

Het is wellicht geen toeval, stelt Baumer in een van de twee genoemde lezingen, dat de verschijning van vrouwen op het wereldtoneel valt in een tijd waarin men de internationale verhoudingen probeert te funderen in een nieuwe wet. De verschijning van vrouwen zou moeten zijn als de verschijning van de profetes Deborah, moeder van Israël: 'God stelt een nieuw begin!'⁸⁹ 'Er moet inderdaad een nieuwe bodem gelegd worden – een bodem van nieuwe waarden, nieuwe maatstaven, nieuwe gevoelens. Onder het opzicht daarvan ligt over de *hele* wereld, die met zijn materialistische en imperialistische verkramping de oorlog voortbracht, een gemeenschappelijke, tragische schuld'.⁹⁰ Wie zich onder de nieuwe wet stelt – en een dergelijke

inzet vraagt een groot geloof, vraagt de inzet van een onvoorwaardelijke, religieuze wil⁹¹ – moet zich realiseren dat zij daarmee een waagstuk aangaat. Want het is niet zeker of deze wet al spoedig sterk genoeg zal zijn om de volkeren te dragen, ‘en dan kan ons de schuld treffen dat we de krachten van onze natie vruchteloos versplinterd hebben’.⁹²

Twee wetten, twee vormen van schuld: schuld aan de nieuwe wet, gesymboliseerd door Deborah (‘moederlijke’ wet van humanitaire, supranationale, ‘kosmische’⁹³ beginselen), en schuld aan het ‘*corpus mysticum*’⁹⁴ van de eigen natie. Waar deze beide wetten Baumer zo heilig zijn, mag het niet verwonderen dat ze in 1932 haar studie *Die Frau im deutschen Staat* afsluit met een bezielde pleidooi voor de uitbreiding van ‘de sociale moeder-idee’ *in dienst van de staat* – en dat daarbij zowel de eenheid van de staat als de eenheid der vrouwen haar dermate dierbaar zijn, dat ze bereid is vraagtekens te plaatsen bij de noodzaak van een parlementaire – over zoveel verschillende partijen verdeelde – vertegenwoordiging van de ‘wil van de moeders’. Want ‘hoe minder deze wil door de partijen wordt opgevangen en door de partijen werken kan’, des te meer ‘komt men tot het inzicht dat de vormen van het vrouwelijk staatsburgerschap nog in ontwikkeling zijn. Omdat de vrouw in Duitsland, net als elders, haar staatsburgerschap dankte aan de democratie, lag het voor de hand dat zij haar aandeel in de vorming van de staatswil zou ontwikkelen binnen een systeem van vertegenwoordiging gebaseerd op kiesrecht, partijen en parlementarisme. In hoeverre *dit* systeem daarvoor de geeignende mogelijkheden biedt of kan ontwikkelen, kan tegenwoordig nog niet definitief beoordeeld worden.’⁹⁵

Enkele jaren tevoren, in *Grundlagen demokratischer Politik*, had Baumer de parlementaire democratie nog uitdrukkelijk verdedigd tegen de ‘politiek-economische kleinburgerfantastiek van een Hitler’.⁹⁶ Maar de wijze waarop zij in deze studie uit 1928 het fundament van de staatsmacht localiseerde in het ‘lichaam’ of de ‘substantie’ van het volk, zou wel de basis worden waarop zich een latere relativering van de parlementaire vertegenwoordiging kon voltrekken

In *Grundlagen demokratischer Politik*⁹⁷ uit 1928 wordt nog vooral aandacht besteed aan de rol van de *individuen* als dragers van de staatsmacht. Dat wil zeggen: aan de vraag hoe de beste condities geschapen kunnen worden voor een ‘vrije’ invoeging van de individuen in het geheel.⁹⁸ Baumer verdedigde het libera-

lisme hier nog⁹⁹ uitdrukkelijk als politiek criterium, als bewaker der individuele vrijheid op alle gebieden waar die mogelijk was. Tegelijkertijd besteedt ze veel aandacht aan een sociaal-economische politiek, vertrekkend vanuit de vraag hoe in arbeid en arbeidsverhoudingen 'de mens' weer centraal kon komen te staan. Zij gaat daarbij andere andere in op het plan-economisch model van Walter Rathenau (dat een nationale regulering van de ondernemingswijze produktie behelsde met als doel het afstoten van schadelijke en relatief minderwaardige produktie en concentratie der produktiekrachten op hoogwaardige produkten en gezonde arbeidsomstandigheden).¹⁰⁰ De combinatie van liberalisme, parlementaire democratie en sociale politiek, zo stelt zij in *Grundlagen demokratischer Politik*, moet koersen op het ideaal van een staat die zichzelf zoveel mogelijk overbodig maakt: 'De zin van de democratie, de regeling van de volksstaat door het volk zelf, wordt eigenlijk op de meest volmaakte manier vervuld als de bevolking de staat – ultima ratio van de dwang en van de organisatie van de dwang – *niet nodig heeft*. (...) Het ideaal van het zelfbestuur is de afwezigheid van dwang'.¹⁰¹ Baumer verzet zich hier nog uitdrukkelijk tegen de voorstelling van fascistische woordvoerders, als zou de parlementaire democratie slechts een formele democratie zijn, berustend op de 'heerschappij van de meerderheid', en geen substantiele inhoud hebben. Juist in het op nuchtere, zakelijke wijze dragen van gemeenschappelijke verantwoordelijkheid ontstaat een *demos*, een volk, stelt zij.¹⁰²

Haar uiteindelijke legitimatie van de staatsmacht vanuit een begrip van het volk als 'lichaam' of 'substantie' van de macht dwongen Baumer echter, geconfronteerd met het succes van het fascisme bij datzelfde volk, haar positie tot op zekere hoogte bij te stellen. In *Die Frau im deutschen Staat* en andere geschriften uit 1932 en '33 is dit proces te volgen.¹⁰³ Zo wijst ze in *Die Frau im deutschen Staat*, om de verhouding van vrouwen tot de staat te verhelderen, op de betekenis van het niveau der ideeën of waarden, niveau tussen het volk (als '*innere, leiblich-seelische Substanz*' van de macht) en de staat als juridische structuur in. Men beseft tegenwoordig steeds meer, stelt ze hier, dat een politiek uiteindelijk gefundeerd moet zijn in waarden. En het is de burgerlijke verantwoordelijkheid van vrouwen om bij de bepaling van deze politieke waardenschaal 'de wil van de moeders' te vertegenwoordigen; alleen zó 'zal de weegschaal der politieke belangen doorslaan naar de kant van het menselijke'.¹⁰⁴ De 'substantie van de vrouwelijke zijswijze' moet op *alle* niveaus van

het maatschappelijk leven vertegenwoordigd zijn. Hierin zou ook de diepere fundering bestaan van het kiesrecht voor vrouwen en haar recht op onderwijs. Deze rechten worden van de andere kant, meer formeel, gedragen door de mensenrechten en door de politieke structuur van de democratie. Want behalve vrouw en moeder is de vrouw ook *mens*, burger – met alle rechten en plichten van dien. De deelname van vrouwen aan de politiek is dus gebaseerd op twee vormen van verantwoordelijkheid. Vrouwen delen in de burgerlijke democratische meningsvorming vanuit de invalshoeken der verschillende partijen, maar zij zullen dit tegelijkertijd doen *als* vrouwen, al laat zich zeker niet op ieder politiek probleem een vrouwelijk antwoord geven.

Als moeders, aldus Baumer, delen vrouwen in een eeuwige, kosmische wet, waaraan zij allereerst op het niveau van de existentiële betrekkingen verplicht zijn. Nu zij volmondig burger zijn geworden, zullen zij deze 'wet' ook moeten vertegenwoordigen binnen de juridische structuur van de staat, via de articulatie van eigen waarden, van een 'sociale moederidee'.¹⁰⁵ De centrale waarde (*Wertidee*) in het leven van vrouwen zou gericht zijn op 'de gemeenschappelijke weg tot hoger leven'¹⁰⁶ – een waarde die vrouwen verplicht tot een positieve, verheffende bijdrage aan al die vormen waarin het leven van het volk zijn neerslag heeft gevonden. Als gezegd was Baumer in *Die Frau im deutschen Staat* bereid kanttekeningen te plaatsen bij de noodzaak van een *parlementaire* vertegenwoordiging van 'de wil van de moeders'. Daaruit blijkt hoe kwetsbaar haar redeneringen waren voor het (fascistisch) verwijt dat het parlement 'slechts' een formele democratie was. Ook voor haar is de deelname van vrouwen aan de politiek – deelname waarop vrouwen ook formeel, als burgers, recht hebben – alleen interessant als vrouwen bereid zijn de 'wil van de moeders' te vertegenwoordigen.¹⁰⁷ Waar ze echter zelf stelt dat deze wil op de eerste plaats gestalte moet krijgen op existentieel niveau, op het niveau van 'het volk', en ze de relatie tussen het niveau van het volk en dat van de staat, of beter: de regering, localiseert in de gemeenschappelijke erkenning van (existentieel verankerde) waarden, ligt het voor de hand dat het systeem van 'kiesrecht, partijen en parlementarisme' voor haar relatief secundair mag heten. Immers, als er een politieke structuur van vertegenwoordiging gevonden kon worden waarin de 'sociale moederidee' en andere in het volk verankerde *Wertideen* beter gewaarborgd konden worden, zou deze de voorkeur verdienen.

Ofschoon de nazi's geen vrouwen toelieten in de regionen waar de feitelijke beslissingen werden genomen, en hun politieke organisatievorm in die zin dus niet beantwoordde aan Baumers denkbbeelden, leek hun opvatting van ('substantiele') volksvertegenwoordiging tot op zekere hoogte te stroken met Baumers ideaal van een politiek die gecentreerd is rond gemeenschappelijk erkende waarden, wortelend in het volkslichaam. In de totalitaire staatsvorm immers vertegenwoordigt de *Führer* de veronderstelde wil van het volk, die gehoord (georganiseerd of afgedwongen) wordt in de vorm van de acclamatie. De moeizame indirecte politieke meningsvorming in het parlement kon daardoor overbodig worden. De *Führer* representeerde zo een veronderstelde eenheid van de staat, die op zijn beurt een veronderstelde substantie van het volk weerspiegelde. De substantie van het volk werd gelocaliseerd in een aantal gemeenschappelijke substantiele (niet formele) gelijkheden: ras, bloed, bodem (*Artgleichheit*).¹⁰⁸ De 'substantie van de vrouwelijke zijnswijze' was binnen het nationaal-socialisme letterlijk en figuurlijk ondergeschikt: aan de vrouw viel vooral de taak toe het ras zo zuiver mogelijk te reproduceren. Niettemin leverde het nazisme een positieve, consistente ideologie van de vrouwelijke zijnswijze, waarbinnen de vrouw een essentiële plaats kreeg toebedeeld in de geschiedenis van het Derde Rijk. Zowel mannelijke als vrouwelijke nazi-ideologen grepen daarvoor impliciet of expliciet terug op denkbbeelden van Baumer betreffende de vrouwelijke zijnswijze en de noodzaak deze maatschappelijk dienstbaar te maken.

Baumer zelf had de verschijning van vrouwen op het toneel van de politiek vaak in verband gebracht met de nieuwe republiek van Weimar, nazi-politici beoordeelden nu juist deze staatsvorm als inderdaad te weinig 'mannelijk', te weinig slagvaardig. Zowel de staat als de vrouwen zelf, stelde een nazi-ideoloog als Alfred Rosenberg, zouden beter af zijn wanneer vrouwen haar inderdaad bewonderenswaardige en voor het land onontbeerlijke kwaliteiten zouden aanwenden in andere verbanden dan het eigenlijk staatsapparaat. Een staat kon nu eenmaal niet alleen met individuele, persoonlijke aangelegenheden rekening houden, terwijl dat laatste toch juist de sterke kant van vrouwen was. Een daadkrachtige regering moest letterlijk en figuurlijk de trekken van de *Mannerbund* dragen.¹⁰⁹

Een aantal nazi-vrouwen nam het echter uitdrukkelijk voor Baumer op toen ze in 1933 ontslagen werd. Gertrud Baumgart

bijvoorbeeld, een nationaal-socialiste en doctor in de filosofie, schreef in 1933 de brochure *Frauenbewegung gestern und heute* met als doel aan te tonen hoeveel verwantschap er was tussen de nationaal-socialistische inschatting van kwaliteiten en taken der vrouw, en de ideeën daarover in het tijdschrift *Die Frau*, met name die van Gertrud Baumer. Behalve uit *Die Frau* citeert Baumgart ook veelvuldig uit *Die Frau im neuen Lebensraum* en *Die Frau im deutschen Staat* van Baumer. Bij haar conclusies stelt de auteur zelfs, dat nationaal-socialistische vrouwen zich tot taak moesten stellen het ideeengoed uit *Die Frau* in vereenvoudigde vorm te verspreiden onder het volk (Baumers schrijfwijze was naar de smaak der nazi-vrouwen veel te 'intellectualistisch'¹¹⁰ – als bekend een scheldwoord in de NSDAP) Baumer zelf liet zich over dergelijke pogingen tot eerherstel tamelijk laconiek uit, hoewel ze haar onmiskenbaar ook vleiden ¹¹¹

IN HET ZFNIT VAN HET GFWETEN

Baumers politieke kritiek op het nationaal-socialisme betrof vooral het feit dat de 'substantie van de vrouwelijke zijnswijze' uiteindelijk niet actief betrokken werd bij de bepaling van de politieke waardenhierarchy. Haar kritiek is als zodanig politiek-moreel van aard, betrof het 'ruwe', mannelijke karakter van het nationaal-socialisme. Haar aanvankelijke kritiek op het anti-parlementaire karakter van de nazi-staat stond tegenover het feitelijk succes van de NSDAP bij 'het volk' argumentatief echter tamelijk machteloos.

Zelf vatte Baumer haar kritiek zowel tijdens als na het Hitler-regime samen in de stelling dat de nazi's de mens, en precieser: de goddelijke kern in de mens niet respecteerden. In haar lezingen en vooral in haar historische romans riep ze figuren op die, naar haar idee, nog leefden vanuit een diepere religieuze verbondenheid, waarin '*die Tatsache der Schuld*' nog erkend werd.¹¹² Verschillende van haar latere critici en zelfs van haar vriendinnen oordeelden echter dat de kritiek die ze daarmee dacht te verwoorden zó impliciet bleef, dat deze slechts voor zeer goede verstaanders duidelijk was.¹¹³ Op het eerste gezicht konden haar artikelen en boeken vanwege hun verheerlijking van de reine mens en hun verwijzing naar de glorie-tijd van het *Heilige Römische Reich deutscher Nation*, ook gelezen worden als bijval aan de actualisering daarvan in het Derde Rijk.¹¹⁴

Doordat het nationaal-socialisme althans in theorie overeenkomsten vertoonde met de nationaal-sociale idee van Naumann, waren de politieke verhandelingen¹¹⁵ van Baumer nog ambivalenten van toon. Zelfs ná de Tweede Wereldoorlog staan in haar teksten beladen begrippen als *Reich*, *Volk* en *Volks-gemeinschaft* centraal. Nog in 1941, toen er geen enkele twijfel meer kon bestaan omtrent Hitlers bedoelingen en de nazi's zelf nog nauwelijks moeite deden om hun aspiraties politiek-theoretisch te onderbouwen (filosofen en juristen die het nazistisch project in de jaren dertig ondersteunden werden voor het merendeel als te 'intellectualistisch' – of erger – terzijde geschoven) vergeleek Baumer Naumanns ideaal van volksgemeenschap met dat der nationaal-socialisten: 'Deze eenheid [van het volk, G.D.] duidde Friedrich Naumann aan met het woord "nationaal-sociaal". Tegenwoordig verwerkelijkte ze zich in de nationaal-socialistische omvorming van het volksleven.'¹¹⁶ In het betreffende en in verschillende andere artikelen uit 1940 en 1941 spreekt ze zelfs de hoop en de verwachting uit, dat de historische omwentelingen die gaande zijn uiteindelijk ten goede zullen komen aan Europa, ja aan de wereld.¹¹⁷

In zijn politieke biografie van Gertrud Baumer concludeert Werner Huber, dat veel van Baumers omstrede uitspraken ten tijde van het nazi-regime indirect voortvloeiden uit het feit dat zij zich eenvoudigweg niet passief en op het tweede plan kon opstellen, zelfs niet in die situaties waarin zwijgen wellicht beter was geweest, gegeven het feit dat alle officiële publikaties de censuur moesten passeren en dus minstens óók als bijval aan de status quo gelezen moesten kunnen worden.¹¹⁸ Zich afzijdig houden van de feitelijke ontwikkelingen of ondergronds verzet plegen kon Baumer echter niet rijmen met haar gevoel van verantwoordelijkheid, haar gevoel van 'onafzienbare draagwijdte'¹¹⁹ – gevoel dat nu eenmaal lijden en tweestrijd met zich meebracht, omdat de politiek nooit geheel en al zuiver en in overeenstemming met het eigen ethos kon zijn.¹²⁰ 'Geen harmonie kan tot stand gebracht worden door van de strijd af te zien',¹²¹ vond ze, en ze was er stellig van overtuigd dat aan de basis van iedere politieke moraal de bereidheid moest liggen verantwoordelijkheid voor de mensen op zich te nemen en deze, ook in moeilijke omstandigheden, te blijven dragen.¹²²

De *Gestaltungen* (met een geliefd woord van Baumer) die zijzelf vanuit dat strijdbaar verantwoordelijkheidsgevoel hielp ontstaan bleken voor een deel naadloos aan te sluiten bij het

nationaal-socialisme. In haar articulatie van de geslachtsspecifieke zijnswijzen – geestelijk en sociaal moederschap enerzijds, heldhaftige ridderlijkheid anderzijds; beide verstaan als religieuze identiteiten en dienstbaar te maken aan het volksleven – kon slechts de zeer goede verstaander nog tekenen van tegenspraak ontdekken.

Bäumer zelf gehoorzaamde met haar thematisering van moederschap en heldendom allereerst aan haar eigen 'onafzienbaar' plichtsgevoel; aan wat zijzelf, met de woorden van Goethe, vaak '*das selbständige Gewissen - Sonne deiner Sittentag*'¹²³ noemde. En al betoonde ze zich geregeld een 'staatsgelovige'¹²⁴ van een religieuze ijver die zelfs zij niet meer beredeneren kon, uiteindelijk was het toch ook het vuur van dat zelfstandige geweten dat haar belemmerde zich geheel en al te onderschikken aan de totale staat. In het hoofdstuk hierna zullen we proberen te ontrefelen wat er in het vuur van dat geweten allemaal versmolten, respectievelijk uitgeoet wordt.

*'Es gibt keine Harmonie, die etwa durch
Verzicht auf den Kampf hergestellt
werden könnte'*

Ter interpretatie van Gertrud Bäumer
nationaal-sociaal feminisme

Gertrud Bäumer stelde haar leven in dienst van twee grote idealen: de eenwording van het Duitse volk en, daarbinnen, de vermaatschappelijking van de moederlijkheid en vergeestelijking van de moeders zelf. Het grote verlangen dat haar werk doortrekt is – als bij zovele Duitse woordvoerders sinds de achttiende eeuw; filosofen, politici of poëten – het verlangen naar eenheid, naar heelheid: naar een 'kring', bondgenootschap (*Bund*) of Rijk waarin de maatschappelijke en geestelijke versplintering die men ervoer zouden zijn opgeheven. Gertrud Bäumer staat dus zeker niet alleen in deze passie. Zij onderscheidt zich echter van de mannelijke woordvoerders, doordat zij vrouwen ook een actieve, gelijkwaardige plaats in het betreffend rijk toedacht, niet slechts de positie van geïdealiseerde muze of moeder waarmee de meeste mannelijke auteurs (van romantici tot nazi-ideologen) haar dachten te vereeren. Van het gros van de vrouwen onderscheidt zij zich door haar bewuste verwoording van de 'vrouwenwil' op het niveau van het openbaar leven, in de politiek en in haar geschriften.

De weg waarlangs dit ideaal bereikt kon en moest worden had twee sporen: dat van de actieve vorming en ontplooiing van het eigen ik, en de gewetensvolle inzet van dat ontwikkelde ik ten dienste van de gemeenschap. Bäumer noemde dat laatste, met Fichte, de ontwikkeling van een staatsgeweten, of ook wel – in 1941 – met de woorden van Goethe's *Wilhelm Meister*: 'Mache ein Organ aus dir'.¹ Aan haar positie ligt een complexe dynamiek van innerlijke tweestrijd ten grondslag. Laat ik deze hier nog eenmaal kort in herinnering roepen, om vervolgens enkele veronderstellingen op te werpen over de mogelijke achtergronden ervan.

De 'heldere eenheid van wereldbeschouwing en van wil' waar Gertrud Bäumer zo harstochtelijk naar zocht, werd vooral in de Eerste Wereldoorlog geregeld vertroebeld doordat ze zich verscheurd voelde tussen twee wetten die 'streden om haar ziel'. We hebben deze wetten (of, zoals Bäumer ze ook wel noemde: de goden van twee verschillende werelden) herleid op de twee ongeschonden beelden die haar vurige geestelijke strijders in het hart lijken te bewaren: dat van de stille jonge dode enerzijds, van de reine moeders anderzijds. Aan de wetten van beide goden zijn haar geestelijke helden, is de schrijfster verplicht. Een verplichting die haar in letterlijke zin vrijwel nooit met rust liet. In haar rusteloze uitwerking van de idee van geestelijk moederschap ten dienste van de staat werd in principe aan beide goden voldaan. Onder bepaalde omstandigheden echter, met name in de oorlog, lijkt enerzijds de gloed waarmee jonge helden en moeders omhuld zijn nog hoger op te gloeien, terwijl anderzijds de wetten die zij representeren makkelijk in conflict raken.

In het begin van de Eerste Wereldoorlog voegde Bäumer zich gretig en trots onder de 'slagen van deze stalen tijd'. Al spoedig echter begon een heftige tweestrijd, waarin, ondanks alle twijfel en het lijden onder de onmetelijke offers, de goden van het vaderland superieur blijken aan de moederlijke wetten der humaniteit. Ja, juist de onmetelijke offers, gebracht door Duitslands 'blonde stille zonen', doen de schrijfster beseffen hoe hoog de schuld is die zij aan de goden van het vaderland verplicht is. Slechts door een inzet zonder weerga en een zwijgend maar onafzienbaar '*lijden onder je verantwoordelijkheid*'² kan zij zich van deze schuld bij tijd en wijle verlost weten.

Deze dynamiek van schuld en verlossing bergt echter nog andere conflicten in zich dan de strijd tussen verschillende goden of wetten. Herinneren we ons bijvoorbeeld het toneel waarop de vrouw aan de ploeg verscheen. Hier was niet zozeer sprake van een strijd tussen verschillende wetten (of, in psychoanalytische termen: tussen tegenstrijdige eisen van het Boven-ik), maar tussen 'de plicht oorlog' in het algemeen (gerepresenteerd door een *vrouw die als een man de aarde bewerkt*) en het dromerig opgaan in het landschap, in de 'stille ring van een zonnig uur'. Dit beeld van een kring van licht wordt in Bäumers werk steeds geassocieerd met een reine, nog niet door de mannenwereld openge-

broken werkelijkheid van vrouwen. In het begin van het vorige hoofdstuk verwees ik al naar een brief van Baumer aan Marianne Weber, waarin haar vrouwelijk zwak voor het licht van de herfstzon mooi tot uiting kwam.³ Heel indringend tekent ze de verleiding (en benauwenis) van de kring van licht ook in haar autobiografie, in een herinnering aan het leven onder vrouwen in haar grootmoeders huis: 'Ik schoof mijn stoel altijd zo ver mogelijk naar achter, naar de rand van de lichtcirkel – niemand hoefde te zien wat ik las – en zat vol opstandige vragen. (. .) Was dit het vrouwenleven, deze spiraal om de eigen as?' En, iets verderop: 'Daarbuiten te gaan in het donker, er niet bij horen of *helemaal* binnen zijn, in de kring van het licht: wat was beter? Het was fijn bij zo'n kring te horen, goed te midden daarvan te zijn, thuis! En tegelijk lokten toch de trots en het geluk van de vrije weg.'⁴

De 'ring van licht' staat bij Baumer voor een intense, vrouwelijke (niet door bewuste activiteit of plichtsbetrachting teweeggebrachte), maar beladen vorm van genieten: voor de directe overgave aan het bijna zintuigelijk gevoel van bevrediging, dat voor haar werd opgeroepen door de waarneming van gezeefd licht. Wellicht herinnerde een dergelijke ring van licht haar aan vroegere ervaringen van volheid,⁵ opgedaan aan en met de moeder. In de spaarzaam verlichte huizen van de negentiende eeuw werd de moeder immers vanaf de vroegste vormen van visuele waarneming gezien in de lichtcirkel van een lamp: bij de verzorging en het voeden tijdens donkere herfst- en winterdagen (Gertrud Baumer werd geboren in september), en daarna, als de kring van licht staat voor het gevoel van 'thuis-zijn, onder de lamp aan tafel, waar je "tekent" of op je lei krast en waar moeder schrijft aan grootmoeder'.⁶ De enige associatieketen die Baumer met haar moeder in verband brengt – tegenover de overvloed van beelden die met de vader verbonden zijn – wijst ook op een dergelijke associatie van de moeder met licht (en met beslotenheid): 'De moeder was – de moeder. Ze was er gewoon, zoals de zon of de lamp of de kamermuren'.⁷

Uit de verleiding van die lichtcirkel maakt de jonge Gertrud zich los, zeker niet altijd zonder moeite. Ze rekent het tot haar taak ook andere vrouwen te doordringen van de wetenschap dat die ring van licht een beperkte of zelfs schijnwerkelijkheid is, en dat de 'onvervulde wensen' die worden opgeroepen door de gewaarwording van gezeefd namiddaglicht,⁸ *binnen* die

ring – binnen de vrouwenwereld – maar zeer onvolledig bevredigd kunnen worden. Toch blijft de trek naar zulk een bevredigende, harmonische kring haar een leven lang begeleiden. In de passage over de vrouw aan de ploeg bestaat het psychisch conflict niet uit een botsing tussen tegenstrijdige gewetenseisen, maar uit de trek naar een dergelijke onbemiddelde volheid, betrapt en ontmaskerd door de allesomvattende plicht oorlog: ‘alsof een driftige vuist heel deze lichte helderheid, als een sluier die los over het goudglanzende veld en het fluwelen bos heen lag, wegrukt, in elkaar propt, wegslingert – bedrog en dromerij, weg ermee! Verre, wrede werkelijkheid breekt door de stille ring van dit zonnig uur, stort daverend naar binnen, vult en overspoelt alles. Ja – ergens daarbuiten ontploffen de granaten boven de blonde, stille zonen van dit land.’⁹

GEESTELIJK MOEDERSCHAP IN DIENST VAN HET VADERLAND

Waarom de traditionele vrouwenwereld Bäumer niet kon volendoen is moeilijk precies te achterhalen. Haar vurige geest en verantwoordelijkheidsgevoel namen niet gauw genoegen met de gegeven situatie. We hebben gezien dat de plicht zich bij haar niet alleen vaak in mannenkleren, maar vooral ook in *zwijgen* hulde. Blijkbaar heeft het geweten nogal wat te verbijten. De figuren die Bäumers ideaal zelfbeeld representeren, de held met onbevlekt zwaard en de Moeder van Smarten, brengen deze onzegbare *Gewissensbisse* in beeld als de hatelijke pijlen die de hoofdpersonen onder schot houden. De pijlen verbeelden de agressie waaronder Bäumers geestelijke helden vanwege zichzelf te lijden hebben. ‘Vanwege zichzelf’: de pijlen maken immers intrinsiek deel uit van het toneel dat de schrijfster escenciert, en zijn bedoeld om het lijden en uiteindelijk de superioriteit van de hoofdpersoon des te beter te doen uitkomen.

De agressie waaronder de geestelijke helden te lijden hebben wordt hun deel *vanwege* de goden die boven hun staan. Dit komt mooi naar voren in het beeld van de Mantel-Maria: zij vangt de pijlen op die een kennelijk wraaklustige God uit de wolken afschiet. Door het onzegbaar lijden onder deze agressie (onder een onafzienbaar gevoel van verantwoordelijkheid) wordt een schuld uitgeoefend en worden de goden enigermate verzoend.

Wanneer het offer groot genoeg is en de goden het hebben aanvaard, mag de geestelijk strijdster zich voor even opgenomen weten in die harmonieuze kring waarin alles samenvalt: dan wordt zij eeuwigheid gewaar. Dan is zij vrij: 'Vrijheid' ons thuis-zijn in het geheimzinnige centrum van het Zijn, bij de oorsprongen zelf, waar het leven ons niet meer toestroomt maar wij zelf leven zijn. Vrijheid: ons vermogen uit iedere verstriking, onder elke druk uit, van iedere bezoeiding weg te komen, weg in nimmer beleefde, nieuwe heerlijkheid. (...) Vrijheid: geest worden omvat alles wat we ooit wensten en alles wat we zouden kunnen wensen. Het is geluk, opleven, vervulling. Er is geen zaligheid dan door geest te worden.'¹⁰

We hebben gezien dat er verschillende goden, verschillende wetten waren waaraan de schrijfster zich verplicht wist: die van vaderlandsliefde en heldendom (verdicht in het beeld van de jonge dode) en die van humaniteit en naastenliefde (gerepresenteerd door de reine moeders). Het conflict tussen deze twee wetten enerzijds, en anderzijds de strijd die gevoerd wordt om een oorspronkelijke heilheid te herwinnen op een hoger, geestelijk niveau, zijn echter niet de enige conflictpunten in Baumers werk. Een derde kwestie die zij doorlopend ter sprake brengt of meer impliciet tot een oplossing tracht te brengen – kwestie die overigens wel met de vorige conflicten samenhangt – is de kwestie van autonomie en heteronomie, van Ik-wording en onderschikking aan een hoger ideaal, van het 'zich ontwikkelen door middel van eigen zelfstandige arbeid, maar ook dienen'.¹¹

Juist voor de 'nieuwe vrouw' deed dit conflict zich het meest acuut en schrijnend voor, aldus Baumer. Het liet zich samenvatten in 'de grote vraag: in hoeverre behoort mijn leven überhaupt aan mijzelf toe, en in hoeverre behoort het anderen?'¹² Van oudsher, constateert zij, zijn vrouwen geneigd zich voor anderen weg te cijferen, in de sfeer van het gezin. Nu worden ook zij door de ontwikkeling van het Duitse persoonlijkheids-ideaal opgeroepen '*durch Selbstbildung Individualität zu werden*',¹³ terwijl anderzijds het sociale vraagstuk haar noopt ook maatschappelijke taken op zich te nemen. Voor Baumer waren de vorming van het eigen Ik en aanvaarding van verantwoordelijkheid voor het geheel (de ontwikkeling van een 'staatsgeweten') twee kanten van één medaille, zoals we zagen. Dat wil echter niet zeggen dat onder dit glanzend ideaal geen conflicten schuilgaan; integendeel. Ware het ideaal vanzelfsprekend, dan zou zij het



‘Sie schaut ... von der heiteren Höhe, auf der der deutsche Mensch seines harmonischen Adels sich zum erstenmal bewusst erfreute, in neue Tiefen, die das Schicksal vor ihm öffnet, weil es ihm auch die Schmerzen, die unendlichen, ganz schenkt.’ G. Bäumer, *Die Frauengestalt der deutschen Frühe*, p. 27. Fragment uit tekst bij afb. 10, *Gepa* (stichterfiguren Naumburger Dom; echtgenote van Wilhelm von Camburg).

ook niet keer op keer met zoveel verve hebben hoeven oproepen. Zij waarschuwt de jonge vrouwen die zij aanspreekt ook uitdrukkelijk voor de tweestrijd en pijn die de strijd voor dit ideaal zullen begeleiden. Maar 'met iedere pijn die zij [de nieuwe vrouw,¹⁴ G.D.] in de strijd voor dit ideaal moet doormaken, met iedere moeilijkheid, met iedere teleurstelling, zal haar het belang en de diepte van haar grote opgave duidelijker voor ogen staan. (...) Ieder persoonlijk conflict dat door vrouwen doorleefd wordt, vormt tegelijk het bewijs dat vrouwen dit omvormingsproces, waarin de geestelijke verworvenheden van twee tijden versmolten moeten worden, serieus op zich willen nemen.'¹⁵ Ook dit conflict, dat natuurlijk allereerst een conflict van de schrijfster vertolkte, werd door het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog op een hoger plan getild en voor een deel opgelost. De oorlog veroorzaakte een explosie van trots, en vroeg een ongehoorde inzet. Door die inzet echter werd je pas echt jezelf, vond je jezelf, en wel als *deel* van het volk.

Ook de zucht naar een hogere *Ganzheit* werd door het 'verbond van 4 augustus 1914' bevredigd. De vlam die Baumers binnenste verteerde en die haar een rechtstreekse overgave aan ervaringen van volheid belette, kon nu als het ware uitslaan. De pijlen die de geestelijke helden onder schot houden zijn deel geworden van een reël strijdtoneel en de held kan eindelijk zijn zwaard ter hand nemen voor dat hoge doel: de verdediging van het Duitse Rijk. Als in de tweede helft van de oorlog het 'geestelijke rijk zich opnieuw opricht' wordt de agressie weer naar binnen gericht. De plicht wordt weer allereerst een persoonlijke, innerlijke aangelegenheid – *das heilige Soll* – en de vraag welk 'hoger ideaal' men dienen moet om aan deze plicht zinvol te voldoen wordt minder dwingend door het lot beslist.

In Baumers pleidooi voor geestelijk moederschap ten dienste van de staat vonden bovengenoemde conflictpunten op bevredigende wijze een plaats, en als zodanig een oplossing. Hoezeer deze met zoveel woorden bevochten oplossing haar dierbaar was, blijkt uit haar ambivalente verhouding tot de totale staat, in het bijzonder uit haar nauw verholen bewondering voor de wijze waarop deze het leven van mannen en vrouwen – helden en moeders – opnam in één grootse historische omwenteling.¹⁶

Haar kritiek op het nationaal-socialisme vatte Baumer als gezegd samen in het adagium dat 'de mens de mens heilig' zou moeten zijn. Die voorstelling van de mens als onaantastbare

eenheid lag in het verlengde van wat zij eerder de wetten der *Humanitat* noemde, welke in de moderne tijd vooral door de moeders gehoed werden. Maar zoals we zagen voldeden deze wetten ook haarzelf niet uiteindelijk lijken, zelfs in de Tweede Wereldoorlog, de *Götter der Heimat*¹⁷ glansvoller dan de wetten van het moederschap. Gertrud Baumer kon zich inderdaad, zoals ze aan Marianne Weber schreef, nimmer onttrekken aan de schuld die zij meende te hebben jegens (het imaginair bestaan van) haar vaderland.¹⁸

Juist door aldus zijn schuld te erkennen en op zich te nemen zou men echter uiteindelijk, meende zij, de vrede Gods deelachtig worden.¹⁹

Omdat we over de jeugd van Gertrud Baumer iets meer weten dan over die van Alijt Bake, kunnen we ook enige veronderstellingen wagen ten aanzien van de persoonlijke achtergrond van Baumers sterk ontwikkeld verantwoordelijkheidsgevoel en haar hartstochtelijke zucht naar een hogere Eenheid.

Ik heb tot nu toe, in een poging Baumers ideaalbeelden en haar strenge moraliteit te doorgronden, verwezen naar de twee beelden die de geestelijke held in zijn hart hoog hield. Aan deze beelden – het beeld van de jonge dode en het beeld van de reine moeders – moest de held een schuld inlossen. Die schuld werd betaald in een vurige strijd met onbevlekt zwaard (symbool van een mannelijkheid in het teken van het heilige).²⁰

Mijn veronderstelling is dat deze ideaalbeelden mede verwijzen naar de figuren waarnaar Baumer zich als kind richtte, naar (haar voorstelling van) de vader en de moeder. De gezinsverhoudingen waaronder Gertrud Baumer opgroeide zijn tot op zekere hoogte generaliseerbaar, cultureel gegeven, en evenzeer is de latere invulling van haar ideaalbeelden cultuurgebonden. Dat generaliseerbaar karakter van haar imaginaties blijkt ook uit het feit dat zoveel vrouwen zich herkenden in Baumers geesteskinderen.

Maar waarin bestond het bijzondere van Baumers positie? Waarom ontwikkelde zij zich tot geweten van de moeders, tot de onvermoeibare strijdster die ze was? We kunnen hierover slechts veronderstellingen opwerpen, en de schrijfster kan op onze gissingen niet meer reageren. Ik zal daarom mijn veronderstellingen omtrent Baumers drijfveren kort houden, temeer ook omdat het materiaal dat ons daarbij ter beschikking staat – met name haar autobiografie uit 1933 – bepaald niet alleen vrije associaties

bevat ²¹ Ook Baumers jeugtherinneringen moeten als het ware tussen de regels door gelezen worden, bedacht op schijnbaar terloopse tussenvoegsels en dergelijke, op dezelfde wijze als ik dat bij haar betogende teksten geprobeerd heb. Baumers persoonlijke achtergrond is uiteindelijk ook niet beslissend voor de betekenis en werking van haar denkbeelden en voor haar positie in vrouwenbeweging en politiek. Uiteindelijk wordt die betekenis bepaald door de mate waarin haar denkbeelden herkenbaar waren voor andere vrouwen: door de mate waarin andere vrouwen eigen verlangens of onbehagen, produkt van meer of minder begrepen omstandigheden, in Baumers teksten verwoord en verklaard zagen.

DE VADER ZIJT, ZE WAS DE OUDSTE, EN MOEST
DE MOEDER HELPEN

‘Ja, hij hoorde vooral bij de zondag. Dan kreeg het hele leven een andere kleur door zijn aanwezigheid. Het was niet zozeer je zondagse jurk of het tochtje naar een ver en ongewoon plekje of de koek die je kreeg, waardoor alles zo feestelijk werd. Het was de vader, aan wiens zijde je liep, trots, met hem voelde je je zeker, veilig en beschermd, door hem kreeg je zelf ook meer aanzien. (...) En over dat alles voelde je een soort glans liggen, zonder dat je precies wist waar die vandaan kwam – de onbewuste zekerheid dat dit kleine meisje dat naar hem opzag, tegelijk ook voor hem zijn geluk en levensdoel uitmaakte. Een leven zonder vader, dat kon je je niet voorstellen.’²²

De vader: hij zit ’s morgens en ’s avonds aan tafel, en ‘alles loopt volgens zijn tijd’ Zijn mening heeft toch weer een andere betekenis dan die van de moeder; ‘zoiets als de ondertekening van een keizer onder een wet’.

De vader: hij representeert het bijzondere, de hoogtepunten van de week. Maar ook de natuur, de storm, de wijsheid, het water: ‘Niets is zo diep in de herinnering gegrift als wat met deze natuur te maken had. De macht van de storm, die als de macht van het noodlot was’. Het razen van de storm was bijna altijd vermengd met zorg om de vader, die veel per schip reisde. ‘Maar de vader hield van het water, en het kind ook. Het was een van de vele onuitgesproken gevoelens waarop hun bijzondere kameraadschap berustte.’²³ Is het een wonder dat God zich juist – ietwat onbijbels – in de storm aandient,²⁴ in de storm en in de

wijdsde horizon boven het water 'daar, in die geheimzinnige, levende, vreemde wijdsheid heeft het kind voor het eerst *God* gevoeld, rechtstreeks, dichtbij, het *machtige* zonder meer, en zijn onmacht en kleinheid daar tegenover.' God, het machtige zonder meer, de wijdsde natuur en de macht van de storm (als die van het noodlot) – dat zijn de voorstellingen die geassocieerd worden met de figuur van de vader. Maar daar is van de andere kant ook de *zorg* voor de vader, de zorg van het kleine moedertje. Het wachten, als hij onderweg is en het noodweer is. Het uitleggen hoe je een poppenbed wel goed moet opmaken. De bezorgdheid als hij opeens de klas binnenkomt en niet weet hoe je je daar netjes gedragen moet. En de zorg als hij ziek wordt! Maar dan mag alleen de moeder hem verzorgen, zij is de hele dag bij hem. De moeder, die Baumer ergens beschrijft als een eindeloos zachtmoedige, onzelfzuchtige figuur," mag wel bij de vader komen, maar zichzelf niet: 'Dat uitgesloten zijn, dat was het meest onverdragelijke'. En als ze dan de laatste keer bij hem mag, lijkt hij helemaal niet ziek. 'Ze waren elkaar zo nabij, dat de grootste dingen eenvoudig en natuurlijk werden. Het [kind] voelde op zijn eigen kinderlijke manier, op deze brug tussen tijd en eeuwigheid, zijn hand in de hand van de vader: liefde is sterk als de dood. De vader zei, het was de oudste, en moest de moeder helpen. En dat beloofde het kind'

Als het meisje misschien al uit alle macht verlangd had de moeder aan het ziekbed te vervangen (maakte zij niet geluk en levensdoel van de vader uit? Wie weet was de vader onder haar goede zorg minder ziek geworden?) – nu is daar de belofte aan de vader. Die belofte 'op de brug tussen tijd en eeuwigheid', de hand in de hand van de vader: ze is de oudste, en moet nu in plaats van vader voor de moeder zorgen. Geen vader meer om tegen op te kijken, geen vader meer wiens goedgevoelen voor het kind als keizerlijke wet geldt. Maar het meisje dat nu zelf die plaats van de vader moet innemen zal zich af en toe nog te binnen kunnen brengen hoe trots en zeker ze zich voelde als ze aan vaders zijde liep. De hand van de vader reikt door de tijd heen; is het niet die hand die haar tweestrijd beslist, en die de sluiers van het landschap wegtrekt als zij staat te dromen? In de droom gaat de tijd verloren, en kan de dochter van deze vader – van de vader die zoveel nieuws wilde brengen, zo bijzonder was, maar al zo jong moest sterven – kan deze dochter tijd verloren laten gaan? Staat het leven van deze dochter niet in het teken van een blijvende schuld, die zij slechts aflossen kan door het ideaal

van de vader, of beter door de ideale vader te vereeuwigen in het 'geestelijk leven'?

De soberheid waarmee Baumer haar herinneringen aan ziekte en dood van haar vader optekent is voor haar doen – opvallend. Ongetwijfeld heeft dit met het emotioneel geladen karakter van die herinnering te maken. Zwijgzaamheid, of in ieder geval spaarzaamheid met woorden, is voor Baumer niet slechts een kenmerk van het plichtsbesef, maar begeleidt ook onlosmakelijk de diepste persoonlijke, individuele gevoelens. Zo is ze bijvoorbeeld altijd uiterst zwijgzaam geweest over haar verhouding tot de vrouwen met wie ze samenwoonde, en over haar intensieve vriendschap met Naumann en later met Ludwig Niessen.²⁶ Heel mooi wordt de 'adel' van een dergelijke terughoudendheid geschilderd in het enige fictie-verhaal van Baumer, *Der Park* uit 1937.

Baumer schreef nooit 'zomaar' fictie. Voor de uitzondering die dit boek vormt verontschuldigde ze zich in verschillende brieven en zelfs in *Die Frau*, bekennd dat ze het puur voor zichzelf, voor haar eigen plezier geschreven had. Het verhaal geeft een mooi beeld van Baumers ideale vader, en van haar ideale leefgemeenschap. Ik ga er daarom kort op in.

Terughoudendheid waar het persoonlijke gevoelens betreft kenmerkt alle centrale figuren in *Der Park*; vooral de oudere, adellijke ex-officier met wie de hoofdpersoon, Gabriele, getrouwd is. Deze Gabriele is een jonge vrouw die de officier als verpleegster aan het front leerde kennen. Kort gezegd komt het verhaal erop neer dat Gabriele tegen haar wil verliefd wordt op de *zoon* van haar echtgenoot – een rechtschapen, drieste en toch ernstige jongeling van haar eigen leeftijd. Zij wil haar oudere man, die zij boven alles respecteert, echter niet kwetsen. De oudere echtgenoot, officier en landheer in hart en nieren, overtreft zijn zoon nog in rechtschapenheid. Hij zwijgt over zijn gevoelens, maar is op vaderlijke wijze goed voor allen die op het monumentale slot wonen en voor de boeren die bij het landgoed horen. De zoon is minstens zo verliefd als Gabriele, maar wil evenzeer ieders gevoelens sparen. Hij vertrekt voor een studiereis van een jaar naar Azië; een besluit dat hem en Gabriele zeer, zeer hard valt. Kort na zijn vertrek sterft de vader. Baumer laat de afloop van het verhaal met gepaste ingetogenheid over aan de fantasie van haar lezers, maar het verloop van het boek laat hierover weinig twijfel bestaan: door de bijna bovenmenselijke

inspanning van de verliefden om hun gevoelens in te houden zullen zij mettertijd aan hun liefde mogen toegeven, zonder daarbij gekweld te hoeven worden door schuldgevoelens en zonder aan het respect jegens de overledene te kort te doen.

Eén van de fantasieën die het de jonge verliefde Gabriele zo moeilijk maakten, vloeide voort uit haar verlangen zelf moeder te worden. Blijkbaar ging dat met haar officier niet meer. Door de dood van de vader, zo suggereert het verhaal, zal haar verlangen eindelijk werkelijkheid worden. Zij zou dan op opmerkelijke wijze van positie veranderd zijn: eerst (stief)moeder van de zoon en vrouw van zijn vader, zal zij nu vrouw van de zoon en moeder van zijn kinderen worden. De dood van de vader markeert zo een rolwisseling van de hoofdpersoon. door zijn dood kan haar liefde verdubbeld uitgaan naar degene in wie de vader als in een vitaler uitvoering van zichzelf²⁷ herleeft, en vooral: door zijn dood kan zij zelf moeder worden. En dan een echte moeder – niet slechts de moeder-op de achtergrond die door de kinderen in het slot *Andermutti* genoemd wordt (ter onderscheiding van hun eigen moeder, de schoondochter van de officier).

Die opmerkelijke rolwisseling en de incestueuze thematiek die eraan ten grondslag ligt – waarbij werkelijk alles erop gericht is de onafwendbare gebeurtenis te doen plaatsvinden op een wijze die de geliefden van schuld zal vrijpleiten – en het feit dat Baumer met dit boek inging tegen haar overtuiging geen oorspronkelijk scheppende *Dichter*²⁸ te zijn, wijzen erop dat het verhaal haar werkelijk na aan het hart lag, als het ware verteld *moest* worden.²⁹ Mijn vermoeden dat het boek impliciet ook haar eigen, complexe en schuldbeladen driehoeksverhouding met haar vader en moeder aanroert (verhouding van respectievelijk bewonderende en jaloerse haat/liefde) wordt versterkt door het gegeven dat Baumer in brieven verklaart met de roman iets te hebben willen vangen van de sfeer in 'het slot'. Dat dit 'slot' staat voor eigen herinneringen die nauwelijks te plaatsen, laat staan te benoemen zijn, blijkt uit het feit dat ze de ene keer meldt daarmee iets te hebben willen vastleggen van de wereld van een broer van haar moeder, maar in een andere brief zegt de sfeer van het slot waar zij zelf woonde, *Schloss Obergiessmannsdorf*, te hebben willen vangen.³⁰

Misschien wordt door de verwickelingen in dit verhaal ook meer licht geworpen op de weckerende 'stille zonen' in Bau-

mers andere teksten. Ook deze zonen, of beter: Baumers fascinatie voor hen, zou kunnen voortkomen uit haar fantasie zelf (dè) Moeder te zijn: de moeder die de Enige is, voor de vader zowel als voor degene in wie hij herleeft, de zoon. Dat ook de zonen – net als de vader in *Der Park* – in Baumers werk vrijwel altijd sterven of al dood zijn zal voor een deel te herleiden zijn tot concrete historische omstandigheden,³¹ maar heeft er naar mijn indruk ook mee te maken dat dode jonge mannen op de meest prototypische wijze uitdrukking geven aan Baumers ‘*lijden onder je verantwoordelijkheid*’. De voorstelling van jonge dode mannen weerspiegelt echter niet alleen haar onafzienbaar schuldgevoel, maar ook haar machtswil, de jonge doden laten zich immers, *omdat* zij dood zijn en dus niet meer reageren kunnen, makkelijk schikken naar de idealen van de schrijfster.³²

MATER DOLOROSA, OF: VAN EEN BARMHARTIGE
MOEDER OP DE STRATEN VAN DE SCHULD

In al deze voorstellingen en bij uitstek in de figuur van de Moeder van Smarten, is het beeld van de jonge dode onlosmakelijk verbonden met het lijden van een (geidealiseerde) moeder. We komen daarmee op het tweede ideaalbeeld dat in het hart van Baumers geestelijke strijd opdook, dat van de reine moeders. Het is moeilijk te achterhalen waar de sterke lading van dit ideaal vandaan komt. Over haar eigen moeder zegt Baumer niet veel, behalve dat ze zo zachtmoedig en onzelfzuchtig was, en in alle opzichten (emotioneel en qua opleiding) zo slecht voorbereid op het leven als jonge weduwe.³³ Bij de schildering van haar *Kindheit mit dem Vater* zei ze terloops, dat ze haar moeder eigenlijk pas na de dood van haar vader echt begon op te merken. Zowel in de herinneringen aan haar vroege kindertijd als in latere herinneringen associeerde ze de moeder met een gevoel van verbondenheid en thuis-zijn, zoals we zagen. In de tijd van de ‘bijzondere kameraadschap’ met de vader en zeker in de tijd van diens ziekte, zal het meisje de moeder echter ook benijd hebben om haar geprivilegieerde positie. Hoe erg vond ze het niet dat ze werd buitengesloten toen hij ziek was! Waarschijnlijk zal ze het beeld van de moeder ook goed in zich opgenomen hebben; zou het meisje dat zo zeker wist dat zij voor de vader ‘zijn geluk en levensdoel uitmaakte’ zich niet in haar plaats gewenst hebben, zich niet met haar geïdentificeerd hebben? Een dergelijke ver-

langen de plaats van de moeder in te nemen zal gepaard zijn gegaan met verdrongen, schuldbeladen agressie jegens haar.

Hoe dit ook zij, na haar vaders dood veranderden de verhoudingen. Het lijkt erop dat Gertrud in versterkte mate een 'vaderlijke' positie ging innemen. Haar dubbelzinnige verhouding tot de ideale moeder (ideaal dat als het ware gewijd werd door haar vaders laatste voorstelling van de moeder, als iemand die haar liefde, in de vorm van haar hulp verdiende) kon een plaats krijgen in haar nieuwe rol als plaatsvervanger van de vader. Zo Baumers engelachtige voorstelling van de moeder al samenhangt met onbewuste schuldgevoelens over de oorspronkelijke, maar verdrongen agressie jegens haar, konden deze schuldgevoelens (en de agressie) nu in ieder geval een plaats krijgen in die opdracht: zij moet voor de moeder *zorgen*. Dit 'zorgen voor de moeder', vanuit een vaderlijke positie, heeft ze haar leven lang gecontinueerd. Daarin bestond juist haar taak als woordvoerster en geweten van en voor de moeders.

De centrale denkfiguren in het werk van Gertrud Baumer zijn misschien wel het mooist samen te vatten aan de hand van een figuur, waaraan zij twee van haar meest populaire historische romans wijdde: de figuur van *Adelheid, Mutter der Konigreiche*. Al Baumers cruciale thema's – opperste verantwoordelijkheid en het lijden daaronder, verzoening van God en wereld, van 'adel' en offerzin, van heldendom en moederlijkheid – komen in de figuur van keizerin Adelheid als in een grootse apotheose bijeen. Zij lijkt me dan ook een mooie afronding te vormen voor dit deel over Gertrud Baumer; zoals ze ook aan het eind van Baumers eigen leven telkens opnieuw opdook,³⁴ als welhaast de geestelijk moeder van de *Renovatio Imperii* ten tijde van de eerste milleniumwisseling. Een beschouwing over een onuitputtelijk schrijfsersleven als dat van Baumer kan niet beter afgesloten worden dan met haar eigen woorden. In de nabeschouwing zal ik terugkomen op een aantal psychoanalytische noties, in verband met de vraag waarin het specifieke karakter en de dynamiek van de onschuldphantasie bestaan – bij Aijtjke Bakker en bij Gertrud Baumer, maar ook meer algemeen gesproken.

Adelheid van Bourgondie (930-999) was de tweede echtgenote van keizer Otto I (de Grote). Omdat de laatste veelal bezig was de oostelijke grenzen van het prille Ottoonse Rijk te verleggen, nam Adelheid veelvuldig 's keizers bestuursfuncties waar. Van

een dergelijke plaatsvervangng zou nog des te sterker sprake zijn geweest tijdens de heerschappij van haar jonggestorven zoon Otto II en diens aanvankelijk minderjarige zoon Otto III. Behalve dat Adelheid het complexe, door veelvoudige interne en externe conflicten bedreigde keizerrijk zou hebben geleid (dat, aan de vooravond van een nieuw millenium, een herstel van het Romeinse Rijk en van het christelijk rijk van Karel de Grote bedoelde te zijn; een vergelijking met de contemporaine aspiraties van het Derde Rijk³⁵ moest zich bij iedere lezer opdringen), zou zij ook de kloosters hebben gesticht waar later de hervormingsbeweging van Cluny van uitging. In één van deze kloosters, gebouwd bij een hertogelijk slot dat Adelheid van haar man cadeau kreeg voor haar steun bij een belangrijke veldslag (ze kreeg er bij die gelegenheid vijf), laat Baumer de bejaarde keizerin zich terugtrekken – zoals de schrijfster zelf zich een aantal jaren tevoren terugtrok op Schloss Obergießmannsdorf. Ruim zeshonderd pagina's en ontelbare gelegenheden de adel en macht van de keizerin te bewijzen zijn inmiddels gepasseerd:

‘Daar trok ze nu in. Van de koninklijke last bevrijd, zeldzaam licht, als op een andere ster. Eenzaam! Het was haar, of haar leven nu niets meer in zich op mocht nemen van de menselijke strevingen en geneigdheden waardoor het bewogen en vervuld geweest was: dat leven, dat zich vanaf het eerste ontwaken afspeelde op het gebied van de *macht*, die kruising tussen God en het kwaad. Of ze veel tijd nodig had voor de grote verantwoording (. .). Nog eenmaal werd ze Moeder – aan deze en aan gene zijde der wereldlijke koninkrijken. Moeder noemden haar de armen en zieken die ze bijstond. Moeder noemden haar de leiders en al degenen die deelnamen aan de grote beweging die de zielen doortrok, gericht op het jaar duizend – het begin van een nieuw millennium, waarin de wereld in het teken van Christus zou staan. Moeder der koninkrijken, dat wil zeggen: zij die zich moeite geeft de Rijken in liefde te verenigen. Ze werd de grote vredestitcheres, de moeder van de grote beweging voor de Godsvrede die van Cluny uitging.’³⁶

Hoeveel leed ging niet aan haar ogen voorbij, hoeveel slagvelden, hoeveel baren? Aan het eind van haar rijke leven gekomen, overdenkt Adelheid ‘nog eenmaal alle laatste vragen, waarmee ze in haar gebeden geworsteld had’. Ze bespreekt ze met de jonge – omstreeks vijfendertigjarige – abt van Cluny, gezeten aan het vuur³⁷. De jonge abt kijkt bewonderend naar haar op. Op zijn schoot heeft hij een evangelieboek, waaruit hij

af en toe voorleest. In de schoorsteen brult de eerste herfststorm. Een bijbelpassage ontlokt de keizerin de hartstochtelijke vraag of de *Imitatio Christi* nu werkelijk de wet is waaronder de wereld staat, of niet. Haar woorden klinken als hamerslagen. De abt wil antwoorden: 'De genade van de Heer. .', maar Adelheid onderbreekt hem: 'Wie kan die deelachtig worden? – zei ze heftig. Het rijk der wereld houdt je gevangen als een stad, je moet haar straten betreden, er zijn geen andere. Het zijn de straten van de schuld. Je kunt ze niet ontwijken – je *kunt* het niet, wanneer je regeren moet over de dingen van deze wereld.'³⁸ Hoe vaak had ze geen medelijden gehad met haar eigen vijanden: raakten zij niet in de greep van de strijd, sleurde deze hen niet bijna tegen hun wil mee? De jonge abt werd bewogen door 'de storm van haar medelijden': 'Als u, eerbiedwaardige Moeder, de nood der wereld zo bevroeden kunt en deze zo vol van medelijden op u neemt, denkt u dan niet dat de barmhartige God hem kent?'³⁹ Tegenover de oneindige ketting van schuld en zonde, stelde hij, moest een verbond van liefde gesloten worden. de liefde reinigde zowel de liefhebbers zelf als de anderen, de schuldigen, van hun schuld. En naar zijn liefde zou een ieder geoordeeld worden. 'Uw liefde, Moeder, zei Odilo met gloeiend hart en met tranen in zijn stem, heeft deze schat [nl. het liefdesverbond van Cluny, G. D.] onmetelijk verrijkt...'

Adelheid mag zich dus getroost weten in het besef dat zij veel schuld ongedaan heeft gemaakt (*entsubnt*), ook voor anderen. 'Niemand heeft genoeg gedaan, weert de keizerin af, en onrustig voegde ze eraan toe: ik heb niet veel tijd meer, mijn zoon, laten we morgen opbreken.' Nog een laatste maal wil ze haar afzondering doorbreken, om te trachten vrede te stichten tussen de strijdende leenheren van Bourgondie, die in Orba ter vergadering bijeen geroepen waren.

Waar Adelheid zich op weg naar Orba maar vertoont, komen de zieken en armen haar tegemoet. Voortdurend schort de bejaarde keizerin haar mantel op om hen te verzorgen, te zalven en te begiftigen. Ter vergadering aangekomen houdt ze de strijdende partijen haar laatste levensinzicht voor: 'Het hoogste van alles dat u winnen kunt, rijker dan alle schatten, grootser dan iedere roem die u najaagt, is de vrede Gods. God is de vrede!'⁴⁰

Niet lang nadien sterft Adelheid, niet dan na in een laatste biecht bekend te hebben hoeveel moeite het haar gekost had afstand te doen van de aardse kroon die ze met zoveel liefde gedragen had – '*um des Dienstes willen, zu dem sie mich berief*'.⁴¹

Een mooier literair (zelf)portret van de bejaarde schrijfster dan deze laatste pagina's van *Adelheid, Mutter der Königreiche* is nauwelijks denkbaar. Kort na Baumers eigen dood werden een aantal vergelijkbare fragmenten, eveneens uit *Adelheid* en uit *Der Jungling im Sternenmantel* (dat over Adelheid en haar kleinzoon Otto III gaat) gebundeld onder de veelzeggende titel *Der Traum vom Reich*. De boeken lezende krijg je de indruk dat Baumer in deze jaren, de late jaren dertig en de jaren veertig, inderdaad grotendeels leefde in dat gedroomde rijk,⁴² dat als wereldlijk rijk tegelijk het Godsrijk moest weerspiegelen.⁴³

De 'laatste waarheid' die Adelheid de strijdende partijen voorhoudt, het inzicht dat de Godsvrede boven alles gaat en dat God de vrede is, zal de schrijfster zeker over de hoofden der Bourgondiers heen tot haar eigen tijdgenoten gericht hebben. Het inzicht zal ook voor haar de jaren na 1933, na haar gedwongen politiek terugtreden, verlicht hebben. Toch kon zij het net als de oude keizerin niet laten steeds opnieuw de straat – die 'straten van de schuld' – op te gaan, in de overtuiging dat velen daar naar haar woorden dorstten en op haar barmhartigheid waren aangewezen. Er ging vrijwel geen oorlogsmaand voorbij of Baumer ondernam een van haar zware voordrachtsreizen – met haar vurige oproepen tot dienst aan een gedroomd rijk de heersers van het Derde Rijk niet echt hinderend.⁴⁴ Een van haar meest geliefde lezingen (met lichtbeelden) was die over de aartsengel Michael die, als symbool van de heilige strijd tegen Gods vijanden, tot schutspatroon van het Ottoonse Rijk werd gekozen. '*Es gibt keine Harmonie, die etwa durch Verzicht auf den Kampf hergestellt werden konnte*'⁴⁵

Een onschuldfantasie, zo schreef ik in mijn inleiding, kan omschreven worden als een schijnbaar eenvoudige voorstelling van voldoening gevende harmonie, waarvan de werking, het voldoen geven, berust op een complex van gevoelens en voorstellingen; met name op meer of minder benoembare schuldgevoelens. De schuldgevoelens kunnen verlicht worden door een encenering van praktijken van boetedoening. Door de geensceeneerde boetedoening zou het onlustgevoel tijdelijk opgelost worden, en een gevoel van voldoening (in de dubbele zin van het woord: van genoegdoening en tevredenheid) bewerkt worden. Ik veronderstelde dat in het beeld van voldoening gevende harmonie zich aldus een verlangen naar on-schuld spiegelde: naar het nog niet, of niet meer schuldig zijn.

Ik zal datgene wat met betrekking tot deze dynamiek naar voren is gekomen uit het werk van Alijt Bake en Gertrud Baumer hier samenvatten onder verwijzing naar de psychoanalytische noties die ik in mijn inleiding aanreikte. Daarna zal ik mijn aanpak nader situeren ten opzichte van historische benaderingen die veeleer zoeken naar ontwikkelingen of verschuivingen in de mentaliteit, respectievelijk de 'gevoelshuishouding' van (meestal grotere groepen) mensen.

Ik heb slechts twee vrouwen onderzocht; vrouwen die – als onderdeel van haar boetedoening – ook anderen wilden stichten. Zij zullen daar bij een aantal vrouwen vermoedelijk in geslaagd zijn.² Door stil te staan bij de vraag waarin het aansprekende karakter van haar werk gescholen kan hebben, hoop ik de geldigheid van mijn bevindingen enigszins te verbreden. Ten slotte zal ik kort ingaan op de vraag wat de meer en minder heilzame kanten van onschuldfantasieën zouden kunnen zijn.

Ik ben mij ervan bewust dat met name de laatste paragrafen van deze nabeschouwing al te summier zijn; het aldaar aangeroerde zou een studie op zich vergen en verdienen.

In haar beschrijving van de mystieke opgang tot de Oorsprong schildert Alijt Bake hoe zij, na haar vèrgaande vereenzelviging met de lijdende Christus in de eerste twee kruiswegen, in de derde weg wordt opgetrokken in het open hart van Jezus. Laat-middeleeuwse afbeeldingen van het open hart van Christus ont-hullen de opvallende gelijkenis van die bloedvloeiende zijde-wond met het vrouwelijk lichaamsdeel waarlangs ieder mens-en-kind geboren wordt.¹ Alijt Bake leerde in het open hart hoe Maria zwanger werd en baarde zonder kwetsuur. Ook leerde zij van Jezus hoe zijzelf Hem kon dragen en baren 'sonder schade', door zich steeds op Zijn voorbeeld te verlaten.

De water- en bloedvloeiende zijdewond die in het evange-lieverhaal wordt teweeggebracht door een gewelddaad, werd in de christelijke traditie het zinnebeeld van Christus' onuitputtelij-ke liefde. Alijt Bake mocht zich dankzij haar volhardende ont-hechting en vergeestelijking opgetrokken weten in die vloeiende wonde voortbrengsel van haat, zinnebeeld van Liefde. Zo zou zij zelf gelijk worden aan een ongeschonden Moeder, als de Moeder Gods. Haar vereenzelviging met de onaantastbaarheid van die unieke Moedermaagd is haar echter bepaald niet ge-schonken, en werd slechts door veel lijden imaginair bewaar-heid.

In het begin van haar geestelijk leven overwoog Alijt inmetse-ling in een cel; en zij vergeleek de cel ergens met de 'genoeglijk-heid' van Maria's schoot. Een dergelijke solitaire inmetseling leek te beantwoorden aan haar gevoel van uniciteit en uitver-korenheid. Welke eigenschappen van Alijt zou haar vriendin op het oog hebben gehad – de vriendin die zelf kluizenares was, en die al haar 'tribulatiën' voorspelde – toen zij Alijt aanraade in plaats daarvan in het recent gestichte Galilea te postuleren? Af-gaande op Alijts eigen geschriften vermoed ik, dat dit advies samenhang met de karaktertrek die zijzelf vertaalt in het beeld van de ridder: het verlangen zich te onderscheiden in dienstbaar-heid voor de Heer, ja, maar dan een dienstbaarheid waarin ook haar vurige strijdlust een plaats kon krijgen. Pas wanneer zij haar 'mishaghen' jegens anderen en jegens zichzelf heeft weten om te zetten in heilige toorn, geholpen door het besef als ridder uitver-koren te zijn voor een heilige strijd, zijn ook haar temptaties en gevoelens van nietswaardigheid en de diepe duisternis van de



Deze voorstelling, geschilderd rond 1470 in Noordwest-Duitsland, gaat waarschijnlijk terug op een visioen van Gertrud van Helfta. De allegorische *Caritas*-figuur, wier beker uit Christus' zijdwond gevuld wordt, draagt in haar andere hand het wapen dat die wond toebracht, de lans (Wallraf-Richartz-Museum, Keulen).

vierde weg met enig succes overwonnen. Pas dan ook kan zij, in plaats van ergernis jegens haar 'widersaken', nog slechts medelijden met hen hebben (medelijden vanwege de moord en doodslag die hen van Godswege zal treffen).

Dat de wegen die naar de Oorsprong leiden *kruiswegen* zijn, met andere woorden: dat een uiteindelijke harmonie en hereniging met de Oorsprong slechts door *lijden* gewonnen kunnen worden, lijkt indirect voort te vloeien uit Alijts vereenzelviging met een oorspronkelijke almachtsfiguur. In een christelijke cultuur – en wellicht in iedere cultuur – kan een dergelijke identifi-

catie niet ongestraft blijven, zeker niet bij een vrouw. Zowel het beeld van de Moedermaagd als dat van haar Zoon bieden Alijt houvast op de kruiswegen waarop zij haar oorspronkelijke almachtsfantasieën loutert. De Moedermaagd laat zien hoe dienstbaarheid in haar tegendeel, uitverkiezing, verkeren kan, het beeld van haar Zoon belooft degene die Hem in zijn lijden en naaktheid navolgt een glorieuze opstanding, en bekleding met het zondeloos lichaam van Adam van voor de val.

Zoals Christus niet steeds in het 'nauw lichaam' van zijn moeder besloten wilde zijn maar de glorie door lijden wilde verdienen, mede voor andere mensen, zo zal ook voor Alijt de cel te nauw zijn geweest te nauw om aan de druk van haar fantastische droombeelden te voldoen, te nauw om een uitweg te bieden voor haar agressie (haar heerszucht en ondernemingszin), te nauw om een oplossing te vinden voor haar gevoelens van terneergeslagenheid, weerslag van extreem 'laten en lijden'.

Visioenen van omvattende almacht, erfgenaam van de vroegste symbiotische ervaringen, kunnen voldoening geven, maar evenzeer – vanuit een onbewust besef tegen deze visioenen niet opgewassen te zijn – verlammen en beangstigen. De fantasie sluit niet uit dat mythische moeders haar kinderen kunnen verdrukken of wegsturen, 'ja, dat die moederen haer kinderen souden eten', schrikbeeld dat waarheid zou zijn geworden bij de inwoners van Jeruzalem, als straf voor het feit dat zij Christus niet (her)kenden. Maar degenen die Christus wel kennen en net als Hij hun bloed geven om 'ghenoechten ende macht' van een hoger orde te winnen, mogen weten dat zij, als ze 'seere ghewont ende bebloet' terugkeren van hun ridderdienst, door hun Heer glorieus onthaald zullen worden. Vol liefde zal Hij hun gekwetste ledematen insmeren met zalf. Als een moeder haar kind.

Wat Alijt Bake in haar kruisweg vooral moet 'verontschuldigen' om de laatste voldoening te mogen smaken, zijn haar gevoelens van uitzonderlijkheid en haar licht ontvlambare ergernis jegens anderen. Daarnaast moet ze een uitweg vinden voor de sterke gevoelens van zondigheid en terneergeslagenheid, die vooral in het begin van de derde en vierde weg eerder toe- dan afnemen.⁴

De vereenzelviging met het lijden van Christus biedt een uitweg uit de genoemde conflicten: het lijden vormt zowel boetedoening voor het te kort schieten, als een bevestiging van het gevoel uniek als Christus te zijn. Het eerstgenoemde mechanis-

me (de boetedoening) zou men kunnen vergelijken met de dynamiek die Freud omschreef als moreel masochisme. Het tweede (in combinatie met het eerste: de uitzonderlijkheid wordt door de boetedoening bevestigd) komt overeen met wat Lampl-de Groot een martelaarsfantasie noemde. Als ik Alijts 'louteringsnacht' betitel als onschuldphantasie, beoog ik niet zozeer een verandering of aanvulling, als wel een accentverschuiving ten aanzien van beide begrippen. Niet alleen het opzoeken van lijden teneinde het strenge Boven-ik te voldoen (Freud) of het imaginair doorstaan van groots lijden om uiteindelijk als held te zegevieren (het almachtsaspect dat Lampl-de Groot benadrukte), maar ook en vooral het verlangen 'tot harer eerster kintsheit, dat es tot harer eerster onnoeselheit' terug te keren – voorwaarde om in de Oorsprong te worden opgenomen – leidden Alijt Bake op haar kruiswegen. Boetedoening, lijden en medelijden staan in dienst van dit verlangen, zijn de wegen waarlangs dit visioen bewaarheid lijkt te worden.

Ik zal hierna nog nader ingaan op de externe factoren, zowel op meer algemene, als – in de voorlaatste paragraaf – op historisch meer specifieke, die de genese van een dergelijk verlangen (respectievelijk de aansprekelijkheid ervan voor Bake's toehoorders) bevorderd kunnen hebben.

GERTRUD BAUMER: DE DROOM VAN HET RIJK

Op Gertrud Baumer's weg van vergeestelijking komen we een aantal figuren tegen, die op het eerste gezicht veel gelijkenis vertonen met de personages uit Bake's schouwtonelen; lijdende helden, een machtige Moedermaagd en dienstbare, doch strijd-lustige ridders. En ofschoon Baumer haar denkbelden natuurlijk in een andere historische context formuleert en de figuren als zodanig een andere lading hebben, meen ik dat zij in de dynamiek van Baumer's zoektocht naar het Rijk een vergelijkbare plaats innemen.

Omdat ik bij Gertrud Baumer meer (auto)biografische gegevens ter beschikking had dan bij Alijt Bake, heb ik over de mogelijke persoonlijke voorgeschiedenis van deze dynamiek hierboven al het een en ander gezegd. Over de vroegste lotgevallen van Alijt Bake weten we niet veel méér, dan dat ze door een vrouw gevoed en waarschijnlijk ook verzorgd zal zijn; over Gertrud Baumer wist ik iets meer dan dat. Maar het is, zoals ik al

ceder opmerkte, niet allereerst mijn bedoeling geweest de reële achtergrond van mogelijke jeugdtrauma's op het spoor te komen. Ik wil me zoveel mogelijk beperken tot dat wat de figuranten voor het geestesoog van beide vrouwen vertellen dan wel verzwijgen (maar zijdelings toch verraden) over de beweegredenen van de schrijfsters. Om herhalingen te voorkomen vat ik hier zo kort mogelijk samen of en in welke zin Baumers zoektocht' naar het Rijk gekenschetst zou kunnen worden als onschuldphantasie.

Gertrud Baumer was zeker niet wat men noemt naïef, en in een aantal opzichten was zij zelfs zeer nuchter. Ze was zich zeer goed bewust van de hevigheid waarmee 'in de ruimte de dingen op elkaar stoten.'⁶ De realiteitszin en ongekende mate van zelfdiscipline die haar van huis uit eigen was⁷ wist ze, mede dankzij die discipline, met een rijke hoeveelheid kennis aan te vullen. In het spoor van Helene Lange was ze er ook van overtuigd dat de vrouwenbeweging eerst en vooral de vorming van vrouwen moest nastreven, niet als laatste, wel als eerste en allernoodzakelijkst doel (om namelijk een goede basis te scheppen voor het maatschappelijk vruchtbaar worden van vrouwen). Maar al zijn haar wereldbeeld en mensbeeld op het eerste gezicht niet naïef, in haar rusteloze werkzaamheden werd Gertrud Baumer wel, naar mijn oordeel, voortgedreven door een verlangen naar onschuld, naar een toestand van paradijselijke harmonie.

Baumer gebruikte in haar lange en veelbewogen leven verschillende begrippen om haar visioen van eendracht aan te duiden. In het begin van de Eerste Wereldoorlog lijkt haar gedroomd rijk bijna samen te vallen met het Duitse Rijk. Naarmate de overwinning van dit Rijk minder zeker werd sprak zij van een geestelijk rijk, of rijk van de ziel. Ten tijde van de Weimarpubliek en na 1933 zocht ze, eerst in haar politieke geschriften en later in haar historische romans, steeds naar een synthese tussen het *corpus mysticum* van de natie en het Godsrijk. Het eerste zou het laatste moeten weerspiegelen, zoals omgekeerd Gods zege zou rusten op het volk dat die naam waardig was, dat wil zeggen op de natie die was samengesteld uit individuen die bewust hun eigenbelang ondergeschikt maakten aan de *Volks-gemeinschaft*. Zijzelf belichaamde de weg waarlangs dit visioen werkelijkheid zou moeten worden: ze verpersoonlijkte dat 'staatsgeweten', tot de vorming waarvan zij haar publiek aanspoorde. Hoe streng dit geweten was en hoezeer haar onmetelijk

gevoel van verantwoordelijkheid gepaard ging met lijden, laat zich uit bijna al haar geschriften aflezen. Slechts op enkele begranadigde momenten, als ze werkelijk alles gedaan heeft wat in haar vermogen ligt om bij te dragen aan de realisering van het Rijk, mag ze de Godsvrede genieten, wordt zij eeuwigheid ge-
waar, weet ze zich vrij.

Om dit te bereiken moest een schier onaflosbare schuld ingelost worden: schuld aan een jonge, onbevleete dode (die waarschijnlijk de trekken van haar bijzondere, jonggestorven vader draagt) en schuld aan de reine moeders die ongeweten de idealen van het Duitse humanisme belichamen. Ik heb verondersteld dat in het geidealiseerde beeld van 'de moeders' wellicht ook verdrongen jaloezie en agressie jegens haar eigen 'eindeloos zachtmoedige' (maar ten opzichte van de vader geprivilegieerde) moeder een rol speelden. Hoe dit ook zij, de schrijfster heeft zich in haar werk als het ware met beide ideaalbeelden bekleed. Zij boet haar meervoudige schuld uit door beide beelden in het hart hoog te houden en ze tot leven te brengen in haar geestelijke helden: Parcival, ridderlijke helden, de Moeder Gods, Adelheid⁸ en andere figuren uit de Duitse voorgeschiedenis. De figuur van Adelheid kan gezien worden als literair-historische verbeelding van het ideaal waaraan Baumer haar leven ondergeschikt heeft gemaakt en waarin haar verschillende, soms tegenstrijdige verplichtingen jegens zichzelf (jegens haar ideaalbeelden) verenigd worden: als verbeelding van een verheven, 'adellijk' maar offerbereid moederschap in *diens* van het Vaderland. 'Vaderlijke' en 'moederlijke' identificaties konden zo met elkaar in overeenstemming worden gebracht. In deze overeenstemming, door strenge plichtsbetrachting gewonnen, schemerde ook het bevredigend beeld van die eerste, oorspronkelijke harmonie, de eerste 'ring van licht' ⁹

Baumer raakte er steeds heiliger van overtuigd dat de eenheid die zij gerealiseerd wilde zien in een wereldlijk rijk (als afspiegeling van het Godsrijk), niet tot stand zou komen zonder de inbreng van *vrouwen*, op alle niveaus van het maatschappelijk leven. Naarmate de nazi's steviger in het zadel kwamen te zitten en het Derde Rijk wel zeer profane trekken bleek te vertonen, werden in Baumers geschriften de vrouwen en vooral de moederfiguren dan ook navenant sterker, wijzer, machtiger om zo althans op papier een tegenwicht te bieden tegen de 'mannelijke hardheid' van het nazisme. Toch gaf Baumer tot ver in de Tweede Wereldoorlog ook geregeld blijk van haar bewondering voor



‘Wie die Augen in dem stillen und würdevollen Gesicht gross und gerade auf das Heiligtum gerichtet sind, so spricht die ganze Haltung aus, dass göttliches Leben sich mit dem menschlichen Adel und der rassigen Kraft dieser Frau zu harmonischer Einheit verschmolzen hat.’ G. Bäumer, *Die Frauengestalt der deutschen Frühe*, p. 10. Fragment uit tekst bij afb. 1 en 2, *Gräfin Gerburg* (westelijk koor Naumburger Dom; hier afb. 2). Bäumer had een bijzondere voorliefde voor deze figuur. Ze keert in *full colour* en lyrisch bezongen terug in *Der ritterliche Mensch*.

de totale staat en voor de wijze waarop de nazi's het volk wisten te mobiliseren. Zowel voor haar boeken als voor *Die Frau* kon ze dan ook over zeer ruime papierrantsoenen beschikken. Haar mythische 'sterke vrouwen' stoorden de nazi's blijkbaar geenszins, temeer niet daar deze vrouwen zonder uitzondering of ze nu als keizerin Adelheid in de tiende of als moeder van Goethe in de achttiende eeuw leefden – al haar krachten aanwendden voor de vervolmaking van de Duitse eenheid.¹⁰

Vele auteurs hebben reeds stilgestaan bij de sociaal-politieke en psychogenetische factoren die de droom van heelheid en eenheid in het Duitsland van de vorige en begin deze eeuw bevorderd kunnen hebben. Zij hebben dit over het algemeen – politiek, sociaal, cultureel en psychologisch – gedaan vanuit het perspectief van (meer of minder vooraanstaande) mannen.¹¹ Het is onmogelijk deze studies in dit verband te herhalen. Wel zal ik, in de voorlaatste paragraaf, nog kort ingaan op de specifieke achtergrond van Baumers positie als invloedrijk vertolkster van een dergelijke droom in de context van de *vrouwenbeweging*. Wat kan haar tot zo een gewaardeerde voorspraak voor het *gebildete* deel der vrouwenbeweging gemaakt hebben? Alvorens ik dergelijke meer specifieke condities belicht die de genese en werking van de beschreven onschuldscenario's mede beïnvloed zullen hebben, wil ik eerst in meer algemene termen ingaan op de dynamiek van de onschuldphantasie.

DE DYNAMIEK VAN DE ONSCHULDFANTASIE

Het begrip onschuldphantasie komt in de psychoanalyse, naar mijn weten, niet voor. Het is ook niet zozeer een analytische categorie als wel een signalerende, omschrijvende aanduiding; zoals ook termen als smetvrees of verliefdheid allereerst een fenomeen aanduiden. Ook deze laatste zijn geen psychoanalytische begrippen; maar de psychoanalyse pretendeert de mechanismen die eraan ten grondslag liggen bij benadering in kaart te kunnen brengen middels haar begrippensysteem. Het begrip 'onschuldphantasie' was voor mij wel van begin af aan schatplichtig aan psychoanalytische inzichten, met name aan die welke Freud en anderen ontwikkelden in verband met het fenomeen dat Freud moreel masochisme noemde: het meer of minder bewust opzoeken van lijden om nauwelijks benoembare gevoelens van onbehagen of schuld op te heffen (dat is: uit te boeten).

Met de term onschuldfantasie doel ik op een bijzondere vorm van moreel masochisme; onschuldfantasieën hebben waarschijnlijk alle een element van moreel masochisme in zich, maar niet iedere vorm van moreel masochisme valt onder wat ik een onschuldfantasie zou willen noemen. Ik veronderstelde in mijn inleiding dat vrouwen wellicht 'vatbaarder' zijn voor onschuldfantasieën dan mannen. De redenen die ik daarvoor vermoed, zijn weliswaar psychisch van aard, maar sociaal van herkomst. Een belangrijke reden is waarschijnlijk gelegen in het feit dat de eerste met wie het meisje een omvattende band heeft – de moeder of eerste verzorg(st)er – meestal van hetzelfde geslacht is als zijzelf. De identificerende¹² haat/liefde-verhouding met deze figuur en de almacht die zij belichaamt kan daardoor bij het meisje relatief ongebroken voortduren.¹³ Dit gegeven wordt op specifieke wijze aangevuld door de opvoeding van meisjes, die haar afschermt tegen, en aldus weinig voorbereidt op een maatschappelijke realiteit die allesbehalve harmonisch is; en door de omstandigheid dat vrouwen tot voor kort weinig mogelijkheden hadden wat betreft de keuze van objecten of (levens)projecten, waarin zij haar ideaalbeelden – inclusief de agressieve lading daarvan – tevreden zouden kunnen stellen.¹⁴ De combinatie van deze factoren zal ertoe hebben bijgedragen dat veel meisjes, wanneer zij opgroeiende geconfronteerd werden met een weinig paradijselijke werkelijkheid, ertoe neigden zich terug te trekken in de psychische realiteit van innerlijke beelden waarin de oorspronkelijke, omvattende verhouding tot het moederobject bewaard bleef.

Een dergelijke ontwikkeling betekent niet per se, zoals Freud veronderstelde, dat de ideaal-functie en het geweten van het meisje minder ontwikkeld zouden worden. Zoals al eerder opgemerkt veronderstellen tegenwoordig verschillende auteurs dat het Ideaal-ik van het meisje groot en omvattend is, juist omdat het georiënteerd blijft op vroege narcistische scènes en almachtsfantasieën. Het Ik van het meisje blijkt echter dikwijls te weinig voorbereid op de ontzeggingen en onvermijdelijke frustraties die een beantwoorden aan de fantastische idealen onherroepelijk met zich mee zou brengen.¹⁵

In de traditionele vrouwenwereld en met name door zelf moeder te worden kon de vrouw wellicht tot op zekere hoogte de illusie koesteren haar verloren paradijs te herwinnen. Een zekere harmonie is in de kleine kring van het gezin ook wel haalbaar, mits

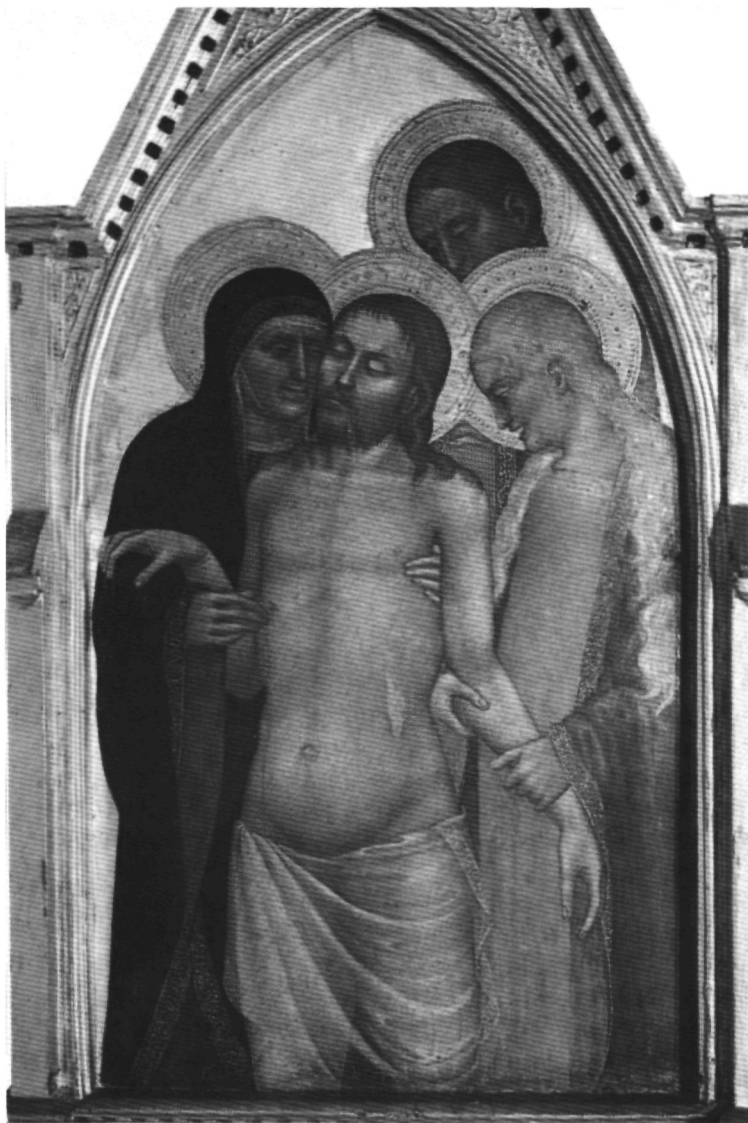
iemand daar zijn of haar offers voor brengt; en die iemand was gewoonlijk de vrouw. Dwang hoefde daar vaak niet aan te pas te komen. Opofferingsgezindheid lag de vrouw in haar psyche in de houdingen en ideaalbeelden die zij verinnerlijkte verankerd. In het traditionele moederschap zoals het ons van foto's uit de jaren vijftig nog tegemoet glanst, kunnen zeker elementen van de onschuldphantasie herkend worden. Alle essentiële attributen zijn daar: de zucht naar paradijselijke eendracht, de 'ingekeerde' agressie,¹⁶ en de offerzin (voertuig van de ingekeerde agressie in dienst van het verlangen de droom overeind te houden). Door de offerzin kunnen ook latente gevoelens van onmacht in hun tegendeel, in een gevoel van macht verkeren. Of misschien is het andersom: door de offerzin, en wel zolang als deze zijn vruchten afwerpt in de vorm van het handhaven van de droom, kan een gevoel van (al)macht gekoesterd worden en dringt het relatief onmachtig¹⁷ karakter van de situatie waarin men zich bevindt niet tot het bewustzijn door.

Lampl-de Groot benoemde zoals we zagen dergelijke praktijken of fantasieën van verheven offerzin als almachtsfantasieën. Elementen van de specifieke vorm van almachtsfantasieën die zij martelaarsfantasieën noemt, zijn ook te vinden in wat ik een onschuldphantasie zou noemen. Ofschoon onschuldphantasieën altijd een element van genoegdoening zullen bevatten – van boetedoening of lijden, voltrokken aan het ideale zelf¹⁸ –, zijn echter ook niet alle onschuldphantasieën martelaarsfantasieën. Bewerking en oplossing van de agressie, respectievelijk van meer of minder bewuste schuldgevoelens staan in beide typen fantasieën centraal; maar in onschuldphantasieën heeft de agressie zich nog beter, of – om in de beeldspraak van het schouwspel te blijven – nog mooier verkleed.¹⁹ Zowel ten opzichte van wat Lampl-de Groot martelaarsfantasieën noemt, als ten opzichte van Freuds begrip van het moreel masochisme, wil ik die elementen benadrukken die ik heb trachten te vangen in de term *onschuld*, op te vatten als het verlangen (geconcretiseerd in de fantasie) nog niet, of niet meer schuldig te zijn. Dat wil zeggen, in theologische termen: weer te leven in die toestand van harmonie die geheerst zou hebben vóór de zondeval, en die weer heersen zal in het Rijk Gods. Een toestand waarin alles en allen in onverstoorde overeenstemming met elkaar zullen leven. In het moederschap, het gezin en andere 'kleine kringen' is een dergelijk verlangen waarschijnlijk het best te verwezenlijken, en de offerzin die er onontbeerlijk voor is, werpt hier ook het meest direct zijn vruchten af.

De vrouwen wier werk ik in deze studie besproken heb, werden beiden geïntrigeerd door een visioen van machtig moederschap, zoals we zagen; maar haar aspiraties reikten verder dan de concretisering ervan in de kleine kring en in het biologisch moederschap. Dankzij dat feit zijn haar aspiraties ons overigens ook overgeleverd; 'gewone' moeders schreven meestal niet.

Alijt Bake en Gertrud Baumer zochten, ter verlichting van de last die op haar schouders drukte, haar heil letterlijk op een hoger plan. Ze verlieten de voor vrouwen gebruikelijke paden. De idealen die zij koesterden zouden - voor haar tijd - deels 'mannelijk' te noemen zijn. Beiden schilderen haar ideaal van strijd lustige dienstbaarheid bijvoorbeeld graag door naar het voorbeeld van de ridder te verwijzen. Maar evenzeer staat beiden een beeld van machtig, onaantastbaar Moederschap voor ogen, het visioen van een paradoxalerwijze onkwetsbare, maar tegelijkertijd smartvolle Moedermaagd begeleidt onlosmakelijk beider kruistocht. De aantrekkingskracht van dit droombeeld speelt een belangrijke rol in het scenario van de onschuldphantasie. Maar de hoofdrol moeten we toekennen aan een visioen, waarvan de voorgeschiedenis nog verder terug reikt dan dat van een almachtige Moeder: aan het ongrijpbaar, onbeschrijfelijk (maar des te bevredigender) beeld van een 'verborghen hooghe en afgrondighe godtheijt', een onbekend Niet, een 'ring van licht'²⁰; naar deze werkelijkheden gaat het verlangen immers uiteindelijk uit. Die lokkende oorsprongsvisioenen, versterkt door een verheven ideaal van almachtig moederschap en het gevoel tot bijzondere daden geroepen te zijn - daden die het gewone vrouwenleven, het gewone moederschap overstijgen - liggen ten grondslag aan de gebeurtenissen op het toneel van de onschuldphantasie, bij Alijt Bake zowel als bij Gertrud Baumer.

Daarnaast valt op dat beide vrouwen zich verplicht voelen aan mannelijke helden die weliswaar superieur zijn (zoals helden betaamt), maar die op het eerste gezicht toch vooral *lijden*, of zelfs gestorven zijn. Uit het lijden dat de schuldeloze jonge mannen moeten ondergaan spreekt wellicht vooral de verhevenheid van het ideaal dat zij representeren ('het ideaal dat de gevallen meedroegen naar het front', zoals Baumer het formuleerde; of, zoals Freud het noemt: de wreedheid van het Boven-ik ten opzichte van het Ik²¹). Als de idealen dermate hoog zijn dat het Ik hier nauwelijks aan kan voldoen, en bijgevolg steeds een gevoel van te kort schieten blijft bestaan, kan het voldoen van dit tekort (het uitboeten van een nauwelijks benoembare schuld) wellicht



Deposito door Giovanni da Milano; tweede helft veertiende eeuw (Galleria dell' Accademia, Florence).

vergemakkelijkt worden door zich het veelaisend ideaal zelf voor te stellen als slachtoffer van agressie, en zich met dit gloedvol slachtoffer te vereenzelvigen. Het lijden onder het gevoel te kort te schieten kan dan voorgesteld worden als noodzakelijke loutering, en de weg worden waarlangs het ideaal bereikt zal worden. Het idool zelf heeft immers ook zoveel geleden?

Bij vrouwen (niet alleen vrouwen spiegelen zich in lijdende Helden) ontlaadt zich in de agressie die de held ten deel valt misschien tevens iets van afgunst op de mannelijke glansrol die voor haar niet is weggelegd; de fantasmatische held moet zich aldus, als onderdeel van de idealisering, ook de getaboëiseerde woede van de bewonderaarster laten welgevalen. Verdrongen agressie of almachtsgevoelens kunnen vervolgens weer een weg vinden in het medelijden en de zorg die gekwetste helden gelukkig behoeven. De imaginaire almacht van de (verinnerlijkte) Moeder kan aldus, teleurgesteld, alsnog bevestigd worden in de verheven zorg voor de gloedvolle held die, niet geheel onvoorzien, ten prooi viel aan bruten.²²

Op het toneel van de onschuldphantasie zullen deze *alter ego's* van de agressie overigens niet altijd even uitdrukkelijk of herkenbaar aanwezig zijn. Soms is – in de beeldspraak van een ander prototypisch onschuldscenario – de wens dat het prinsesje 'nog lang en gelukkig' mag leven zó sterk, dat gebruikelijke beproevingen als stiefmoeders, heksen, rovers en ontvoeringen achterwege worden gelaten. Op den duur schijnen dergelijke verhalen echter niet te bevredigen.

ONSCHULDSCENARIO'S: VERGELIJBARE BFDRIJVEN, VARIEREND SCRIPT

Voor al historici zullen waarschijnlijk als bezwaar tegen mijn werkwijze inbrengen, dat men vrouwen uit zulke verschillende tijden niet onder één noemer kan brengen. In de cultuurpsychologie is men wat dit betreft iets ondernemender.²³ In mijn inleiding benadrukte ik dat het niet zozeer mijn bedoeling was de twee vrouwen te vergelijken. Ik was allereerst op zoek naar de mogelijke uitingsvormen van een veronderstelde psychische dynamiek.

Dit antwoord zal weinig bevredigend zijn voor degenen die het gebruik van psychoanalytische (in de twintigste eeuw geformuleerde) inzichten ter interpretatie van oudere teksten op

voorhand afwijzen. Met een dergelijke afwijzing roept men echter onmiddellijk de kwestie op of het ooit mogelijk zou zijn vanuit *andere* dan contemporaine en plaatsgebonden invalshoeken vragen aan de geschiedenis te stellen, en of dit, zo het al mogelijk zou zijn, veel zin zou hebben. Ik meen dat een andere dan een dergelijke 'vooringenomen' invalshoek onmogelijk is. Men kan slechts proberen de eigen blikrichting zo expliciet, en daarmee zo bespreekbaar mogelijk te maken. Ik hoop dat ik daarin geslaagd ben, en dat degenen die desondanks bezwaren blijven houden, deze zullen formuleren aan de hand van het feitelijk verloop van mijn tekstlezingen zelf.

Ondanks mijn herhaalde verzekering dat ik de twee vrouwen niet wilde vergelijken, heb ik beiden in de voorafgaande paragrafen toch vaak in één adem genoemd. Ik had het over beider zucht naar Eenheid, haar offerzin, haar ingekeerde agressie enzovoort. Ik heb de dynamiek die het scenario van de onschuldphantasie beheerst zoveel mogelijk trachten te doen oplichten uit de denkwereld van de vrouwen zelf. Die denkwereld en de bijbehorende symbolen verschillen. Zo bekommert Aijt Bake zich weinig om een sociale, aardse realisering van de Eenheid waar zij naar zoekt, en schemeren Gertrud Baumer weliswaar voortdurend lijdende jonge mannen voor ogen, maar zou zij de gedachte aan een bewuste identificatie met de lijdende Christus zonder twijfel als te weinig 'positief' van de hand wijzen.²⁴

Is mijn conclusie nu dat het bedoelde onschuldverlangen bij Aijt Bake en Gertrud Baumer qua dynamiek grote overeenkomsten vertoont, en dat vooral de aankleding ervan, de symbolen en idealen, verschillen? In zekere zin wel. Ik meen inderdaad dat aan de queeste van beide vrouwen een vergelijkbare dynamiek ten grondslag ligt. Daarmee is echter nog niet gezegd dat onschuldphantasieën in verschillende contexten een vergelijkbare uitwerking zullen hebben of dat verschillen in de symbolische uitdrukkingsvormen ervan bijkomstig zouden zijn. De werking en uitwerking zullen van tal van andere factoren afhankelijk zijn; bijvoorbeeld van de wijze waarop de betreffende fantasieën gedragen worden door, of juist enigszins vreemd zijn aan het symbolisch universum waarin de betreffende man of vrouw leeft; en van de meer of minder ontwikkelde realiteitszin, waarmee de zucht naar eendracht vertaald wordt in handelingen die door anderen verstaan of zelfs gewaardeerd kunnen worden (want zoals het voorbeeld van Gertrud Baumer laat zien staat de bedoelde dynamiek zeker niet per se gelijk met naïviteit).

De dynamiek zelf van de onschuldphantasie in prototypische vorm (een allesbeheersende zucht naar harmonie, vergezeld van fantasmatisch geensceneerde praktijken van boetedoening, ondernomen om nauw bewuste gevoelens van schuld, respectievelijk onbehagen of tweestrijd te ondervangen) is waarschijnlijk eerder context- dan tijdgebonden. Dat wil zeggen: specifieke factoren, die zowel met de omstandigheden waaronder men opgroeit als met latere sociale mogelijkheden en onmogelijkheden samenhangen, zullen de werkzaamheid van onschuldphantasieën bevorderen. Tot deze factoren behoort als gezegd een sterk heimwee naar de vroegste bevredigende beelden, overgedragen op en nader ingevuld door een krachtig ontwikkeld Ik-Ideaal, dat het Ik hoge (en soms tegenstrijdige: zowel 'vaderlijke' als 'moederlijke') aspiraties oplegt. Wanneer de sociale of psychische mogelijkheden om aan deze aspiraties te voldoen beperkt zijn en het realiteitsbesef slecht voorbereid is op een erkenning en verwerking van die beperkingen, zal waarschijnlijk de neiging toenemen om toevlucht te zoeken in imaginaire scenario's waarin de ervaren last verlicht wordt. Of waarin de last als zodanig bevredigend wordt – de bevrediging van het uitverkoren ezelinnetje.

Deze factoren in aanmerking genomen mag je veronderstellen dat sommige maatschappelijke groepen, of liever individuen daaruit, 'vatbaarder' voor onschuldphantasieën zullen zijn dan andere. De passie waarmee dergelijke fantasieën gekoesterd worden komt echter niet alleen voort uit de onvrede die het resultaat is van maatschappelijke beperkingen, maar ook uit niet-generaliseerbare, individuele psychogenetische factoren. In het geval van Baumer bijvoorbeeld zal het feit dat zij zich wél tot zo'n onvermoeibaar strijdster ontwikkelde en haar zus niet, waarschijnlijk mede bepaald zijn door de omstandigheid dat Gertrud de oudste van het gezin was; een omstandigheid die bijgedragen zal hebben aan haar gevoelens van uniciteit (opgeroepen en deels bevestigd door de archaische moeder en geïdealiseerde vader) en aan haar drukkend gevoel van verantwoordelijkheid.

Ik kan deze veronderstellingen hier niet verder toetsen vanwege de beperktheid van mijn eigen materiaal. (Om dit concrete geval nader te toetsen zou ook van Baumers broer en zus relevant materiaal voorhanden moeten zijn; en het zal geen toeval zijn dat dezen zich niet geroepen voelden hun gedachten *in extenso* op schrift te stellen.) Wel wil ik naar aanleiding van het

bovenstaande de beperkingen, maar naar ik hoop ook de winst van een aanpak als de mijne nader situeren ten opzichte van die historische benaderingen, waarin veeleer gezocht wordt naar tijdgebonden *ontwikkelingen* in de gevoelshuishouding van (groepen) mensen. Een dergelijke vraag naar tijdgebonden verschillen in de gevoelshuishouding van mensen wordt in Nederland veelal gesteld in de traditie van Norbert Elias en diens studie van het civilisatieproces,²⁵ meer in het bijzonder in het verlengde van diens hypothesen omtrent het ontstaan van een 'gesloten mensbeeld'²⁶. Maar ook in de mentaliteitsgeschiedenis staat de vraag naar ontwikkelingen in de psychische structuur van mensen meestal hoog op de agenda.²⁷

Op grond van de geschriften van twee vrouwen - die niet bepaald model staan voor de gemiddelde vrouw uit haar tijd, maar wel een voorbeeldfunctie vervulden voor een specifieke groep vrouwen - kan ik geen algemene uitspraken doen over hypothesen als die van Elias omtrent een toenemende 'verinnerlijking', die deel zou uitmaken van een voortschrijdend beschavingsproces. Ik heb hierboven geconstateerd dat het werk van Alijt Bake en Gertrud Baumer mij op een aantal punten juist overeenkomsten lijkt te vertonen; overeenkomsten met name in de dynamiek, de denkfiguren die haar werk scanderen. Misschien is het goed ons daarbij te realiseren dat Alijt Bake en de beweging waar zij in stond, de Moderne Devotie, gezien kunnen worden als voorboden van die 'ingekeerde' geesteshouding die Elias traceert als onderdeel van het beschavingsproces;²⁸ en dat Gertrud Baumer er in haar geschriften niet geheel ten onrechte op wees dat het proces van ontdekking en ontwikkeling van de *Ichheit* (een proces dat zij in de hoge middeleeuwen een aanvang zag nemen) in haar eigen tijd tot een einde dreigde te komen als gevolg van industrialisatie en technocratie. Je zou wat dat betreft kunnen zeggen, zij het met een al te afgerond en dus vertekenend beeld, dat de twee vrouwen op het niveau van de verbeelding het aarzelend begin en naderend einde van een tijdperk markeren: tijdperk niet slechts van 'verinnerlijking', maar ook van wat Delumeau met een onvertaalbaar woord *culpabilisation* noemde.²⁹

Ik heb benadrukt dat de overeenkomsten tussen Alijt Bake en Gertrud Baumer vooral te vinden zijn op het niveau van de structuur die aan beider queeste ten grondslag ligt. De expliciete idealen die haar voor ogen staan en de concrete wegen die zij bewandelen lopen evenzeer uiteen als de omstandigheden waar-

toe zij zich via haar geschriften verhouden (en die hierna nog uitdrukkelijker verdisconteerd zullen worden). Op het eerste gezicht lijken de levenshoudingen waartoe Alijt Bake en Gertrud Bäumer haar lezeressen oproepen, zelfs haaks op elkaar te staan, zoals bleek uit het citaat van Bäumer waarmee ik het tweede deel opende (het citaat over de 'middeleeuwse vroomheid' die tegengesteld zou zijn aan de 'protestantse vorm van geestwording'). Het betreffend verschil komt tot uiting in de diametrale waardering van de *Ichheit* bij de twee vrouwen. In de mystieke traditie waar Alijt Bake in staat had het begrip *Ichheit* een uitgesproken negatieve betekenis: het verwees naar een gehecht zijn aan zichzelf, aan de eigen interesses. Een dergelijke gehechtheid, door Alijt Bake 'eygenscap' genoemd, vormde de belangrijkste hindernis voor de mystieke vereniging. Bij Gertrud Bäumer heeft het begrip *Ichheit* de positieve betekenis die het met name sinds Fichte gekregen had, en staat het voor een bewuste exploratie van het eigen innerlijk, de eigen mogelijkheden; voorwaarde om zich met vrucht te kunnen inzetten voor het groter geheel. Wat men volgens Alijt Bake allereerst moest loslaten is – in de terminologie van haar wereldbeeld – de hoogmoed. Gertrud Bäumer daarentegen riep vrouwen bewust op tot de 'hohe Mut' waarvan volgens haar middeleeuwse vrouwen als Adelheid nog getuigden.¹⁰

Het gaat hier evenwel om een verschil in waardering van weliswaar gelijkkluidende, maar bepaald niet gelijkbetekenende begrippen. Wie vertrouwd is met de mystieke literatuur van de late middeleeuwen weet dat ook hierin het eigen innerlijk tot in alle hoeken verkend wordt – al is een dergelijke verkenning zeker niet het doel, maar een eerste voorwaarde voor de ontleding en de mystieke opgang. Evenzo is bij Gertrud Bäumer de bewuste vorming van het eigen Ik geen doel op zich, maar ondergeschikt aan haar 'Sehnsucht nach dem Reinenten Sprungen', meer concreet aan haar verlangen naar een ééngemaakt rijk.¹¹

Het uiteenlopen van de *concrete* wegen en idealen van Alijt Bake en Gertrud Bäumer heeft met tijdgebonden, maar zeker ook met meer bijzondere, contextuele en persoonsgebonden factoren te maken. Zo stond Gertrud Bäumer als menselijk ideaal bepaald niet de onschuld en lijdzaamheid voor ogen die een katholieke leeftijdgenote van haar, Teresia van Lisieux, wel expliciet nastreefde. Bäumer aspireerde veeleer de reine, door strijd verkregen adel van een Parcival of Adelheid, aan wier handen

heel wat bloed kleeftde. Teresia van Lisieux daarentegen zocht in haar 'kleine weg' bewust naar het herwinnen van een kinderlijke onschuld via het lijden,³² en de weg van 'offertjes doen' die in haar geschriften verwoord wordt vertoont wat dat betreft meer overeenkomst met het 'laten en lijden' van Alijt Bake,³³ dan met *das heilige Soll* dat Gertrud Baumer in haar leven begeleidde. Een vergelijkbaar heilig moeten als dat van Baumer, vertaald in een 'verheven gevoel van zich te willen offeren'³⁴ in dienst van een ideaal van maatschappelijke eendracht, treffen we weer wel aan bij twee andere tijdgenoten van haar, Henriette Roland Holst in Nederland en Simone Weil in Frankrijk.³⁵ Ik had het werk van een van haar (of van Teresia van Lisieux en enkele zeventiende- en achttiende-eeuwse Franse vrouwen)³⁶ graag bij deze studie betrokken, juist om, bij alle verschillen, ook de karakteristieke overeenkomsten te belichten. Maar zoals ik al in mijn inleiding opmerkte en hopelijk in mijn onderzoek waar heb gemaakt, vereist een dergelijke belichting ruim aandacht voor zowel de culturele achtergrond als de persoonlijke belevingswereld van de schrijfster, teneinde de bijzondere betekenis en gevoelswaarde van de gebruikte symbolen te achterhalen; ook en juist als het om algemeen gangbare beelden gaat. En aldus zou zeker de omvang en wellicht de kracht van deze studie zijn toegenomen, maar de aandacht van de lezer waarschijnlijk niet.

In mentaliteitshistorisch en sociogenetisch onderzoek nu – om daarop terug te komen – worden meestal collectieve mentaliteiten en processen op de lange termijn in kaart gebracht (bijvoorbeeld via de hypothese van het 'zinkend cultuurgood': het doorsijpelen van ideeën en houdingen van de top naar lagere regionen van de samenleving). Met name in de traditie van Norbert Elias wordt gewezen op structurele verschuivingen in de gevoelshuishouding van mensen, *in casu* op een toenemende verinnerlijking en mate van 'zelfdwang', die het gevolg zouden zijn van veelomvattende processen van staatsvorming, technische ontwikkeling, sociale mobiliteit en groeiende onderlinge afhankelijkheid.³⁷ Men weet dat een auteur als Michel Foucault zich in zijn *Geschiedenis van de seksualiteit* uiteindelijk gedwongen zag terug te keren tot de Griekse filosofen. Een sociogeneticus die de zelfreflectie ziet opkomen vanaf de renaissance zal zich door Foucaults verlate ontdekking dat het zelfonderzoek al door de volgelingen van Pythagoras betracht werd (en door alle kerkvaders hoog wordt aangeslagen), echter niet op andere gedach-

ten laten brengen Hem interesseert – evenals Delumeau in *Le péché et la peur* – vooral onder welke condities bepaalde houdingen of denkbeelden gemeengoed worden. Relevante studie daarvan vergt bijna per definitie grootschalig onderzoek. Nauwkeurige psychogenetische analyse blijft in dergelijke studies jammer genoeg vaak het ondergeschoven kind, dat telkens net op tijd een overgeschoten notie als ‘onbewuste’ of ‘*superego*’ krijgt toebedeeld (voor het doel voorzien van het adjectief ‘collectief’) om niet verkommerd het loodje te leggen. Gedetailleerd onderzoek van de symboolwereld van concrete individuen en van mogelijke structurele overeenkomsten in de denkfiguren van mensen uit verschillende perioden en contexten kan de gevoeligheid vergroten voor de complexiteit van de wijze waarop mensen zich in een bestaand symbolisch universum invoegen en bewegen, en kan daardoor al te gereede aannamen omtrent de beïnvloedbaarheid van individuen door hun sociale omgeving problematiseren of juist preciseren.

Men legt tegenwoordig, en waarschijnlijk terecht, veel nadruk op die veronderstelde verschillen in de persoonlijkheidsstructuur van mensen uit verschillende tijden. Zorgvuldig uitgevoerde synchronische dieptepeilingen zouden waarschijnlijk ook levensgrote verschillen tussen tijdgenoten aan het licht brengen. Voor sommige mensen uit onze tijd wordt in *De navolging van Christus* van Thomas van Kempen nog steeds een geldig, heilvol levensmodel verwoord, terwijl anderen het geluk eerder van een voorspoedige carrière of een nieuwe partner zullen verwachten, of van een *shot*. Misschien mogen we zelfs veronderstellen dat de persoonlijkheidsstructuur van een geobsedeerde vredesactivist qua structuur – dus niet wat de inhoud van zijn idealen betreft – meer overeenkomsten kan vertonen met de psychische structuur van een moderne devoot, dan met die van zijn buurman. Waarschijnlijk zullen bepaalde historische condities, zoals de victoriaanse moraal en opvoedingsmethoden of de huidige experimenten met het ouderschap, de genese van specifieke persoonlijkheidskenmerken bij de betreffende mensen wel bevorderen. Tegelijkertijd echter blijven de persoonlijkheidsverschillen in één en dezelfde tijd levensgroot, en doorkruisen zij ook tamelijk onvoorspelbaar de maatschappelijke klassen en culturele groeperingen.³⁸

Om gevoelig te blijven voor de preciese werking en betekenis van symbolen of formules die in een bepaalde periode meer of

minder gangbaar zijn, kan gedetailleerde analyse van de beeldwereld van een of meer individuen een goede aanvulling zijn op meer grootscheeps onderzoek van collectieve mentaliteiten.³⁹ Zelf heb ik er hier de nadruk op gelegd dat aan de uiteenlopende wereldbeelden van twee vrouwen uit een verschillende tijd een tot op zekere hoogte vergelijkbare dynamiek ten grondslag kan liggen. Evenzeer is het denkbaar dat nauwgezet onderzoek van twee personen die deel uitmaken van dezelfde 'collectieve mentaliteit', zal aantonen dat zij vanuit zeer verschillende affecten en motieven bewogen worden en een geheel andere geesteshouding vertegenwoordigen – een mogelijkheid waarvan ieder die af en toe om zich heen kijkt de aannemelijkheid zal moeten overwegen.⁴⁰

Onderzoek van collectieve mentaliteiten, in verleden of heden,⁴¹ kan ons inzicht vergroten in de samenhang tussen de materiele bestaansvoorwaarden van mensen, overige sociogenetische condities, en de kleurrijke rituele en mentale 'aankleding' van een cultuur. Het geeft een rijk zicht op het gehele huis, 'van de kelder tot de zolder',⁴² dat in nader te bepalen perioden van de geschiedenis door dito groepen is opgetrokken. Maar zoals men er bij archeologische opgravingen soms achter komt dat een huis gebouwd kan zijn op vroegere funderingen of met oudere bestanddelen, en men in dat geval tot meer gespecialiseerd onderzoek overgaat, zo zou ook het bouwwerk dat mentaliteitshistorici of 'sociogenetici' reconstrueren zo nu en dan aan een nadere analyse onderworpen kunnen worden; onder andere om de mogelijke wisselwerking tussen culturele omgeving en (de complexiteit van) individuele psychische processen meer gedetailleerd in kaart te kunnen brengen.

Gecombineerd met andere gegevens uit diachronisch en synchronisch onderzoek kunnen dergelijke exemplarische perilingen er misschien toe bijdragen dat de intrigerende vraag naar de herkomst van oude funderingen⁴³ of van indelingen en ornamenten die met alle variaties van dien – in vele huizen blijken terug te komen, gesteld kan blijven worden zonder daarbij te vervallen in al te gerede extrapolaties naar collectieve *superego's* of onbewusten⁴⁴ en andere eenduidige universalismen in het licht waarvan de gevonden brokstukken al snel tot stof zullen vergaan (voor het nageslacht bewaard in de gladgestreken reproducties der toeristenindustrie).

Mijn onderzoek is misschien geen schoolvoorbeeld van wat ik hierboven noemde meer gedetailleerd onderzoek naar de 'wisselwerking tussen culturele omgeving en individuele psychische processen'. Ik heb weliswaar veel aandacht besteed aan de culturele achtergrond van Alijt Bake en Gertrud Baumer, maar relatief weinig aan de specifieke historische factoren die bijgedragen kunnen hebben aan de genese, de affectieve aantrekkelijkheid van de beschreven onschuldscenario's. Ik zal proberen hier, bij de bespreking van de vraag waarin de aantrekkingskracht van haar werk voor anderen gescholen kan hebben, daarvan iets goed te maken. Ik maak daarbij wel gebruik van eerder geschetste historische contouren.

Alijt Bake en Gertrud Baumer beoogden met haar werk vrouwen los te maken uit wat de schrijfsters als de voornaamste verleiding, de voornaamste ondeugd van vrouwen zien: gebrek aan nederigheid en onthechting, in het geval van Alijt Bake, en de verleiding zich te makkelijk tevreden te stellen met de 'kleine kring', bij Baumer. Naar de ervaring van de schrijfsters waren die spontane neigingen uiteindelijk weinig heilvol. Als zij haar lezeressen oproepen zich offers te getroosten om ze te overwinnen, doen zij dat dan ook omdat zijzelf ervaren hebben hoeveel bevredigender de inzet voor een hoger ideaal is. Zoals we zagen werden door die inzet ook feitelijk een aantal affectieve conflicten — conflicten die in het werk van beide schrijfsters in verschillende vormen terugkeren — tot een voorlopige oplossing gebracht. De vrouwen die zich door het werk van een van beide schrijfsters lieten aanspreken, zullen een deel van die (soms expliciet verwoorde, soms meer latent aanwezige) conflicten gedeeld hebben, of precieser: zullen in het werk van de schrijfsters een oplossing gevonden hebben voor eigen, meer of minder bewuste conflicten.⁴⁵

De motieven van een woordvoerster of 'profete' (letterlijk voor spreekster) zullen zeker niet geheel samenvallen met die van haar toehoorders, alleen de woordvoerster immers heeft zich geroepen gevoeld tot een dergelijke profetische functie. In de idealen die zij verwoordt spiegelen zich echter tijdgebonden conflicten en verlangens, en verdichten zich de historische, meer of minder imaginaire interesses van een specifieke groep. De

profete wijst de moeizame, maar hoopvolle uitweg uit een gedeelde situatie. Zij zal, ook en juist als deze uitweg een nieuw perspectief biedt, of als deze een oplossing moet bieden voor (historisch gezien) nieuwe conflicten, daarbij teruggrijpen op herkenbare symbolen en op een gedeelde traditie. Ze zal, bij wijze van spreken, met de scherven van het gemeenschappelijk verleden de weg naar het beloofde land in het woestijnzand tekenen.

Om aan te spreken moeten stichtelijke teksten de gegeven situatie enigszins op begrip brengen; maar belangrijker is waarschijnlijk dat zij de verhouding tussen de geschetste situatie, de noodzakelijke ontzeggingen en het beloofde heil als vanzelfsprekend voorstellen, als een, in principe, doorgaande lijn.

Laat ik deze algemene uitspraken toelichten aan de hand van de besproken vrouwen.

Over de individuele maatschappelijke achtergrond van Alijt Ba-ke weet ik vrijwel niets. Verondersteld mag worden dat het feit dat zij in een klooster terecht kon en dat zij daarvoor naar Gent ging, evenals haar vriendschappelijke relatie met Jan Eggaert en haar spoedige benoeming tot priorin, er op wijzen dat zij van goeden huize was. Hoe dit ook zij, duidelijk is dat zijzelf haar gang naar het klooster zag als resultaat van een lange weg van 'tribulatiën'.⁴⁶ We hebben gezien hoezeer Alijt zich van jongs af aan uitzonderlijk voelde. Alvorens ze intrad lijkt ze op zijn minst de levenswijze van een van haar twee vriendinnen (de één recluse, de ander gasthuiszuster) overwogen te hebben. Wat de bijkomende sociale of financiële motieven voor haar intrede ook geweest mogen zijn,⁴⁷ Alijt zelf tekent haar stap als het resultaat van veelvuldig twijfelen, maar tegelijkertijd als de stap van een vrouw die wist wat ze wilde, en die zich niet zelden boven haar omgeving verheven voelde. Een dergelijke, min of meer zelfgekozen intrede in een klooster betekende een bewuste breuk met 'de wereld' en de daarin voor vrouwen gereserveerde paden.

Vrouwen nu die, zoals Alijt, mede in het klooster traden vanuit het verlangen naar iets bijzonders, naar een leven dat de profane vrouwenlevens te buiten ging, zagen zich daar geconfronteerd met een uiterst gedetailleerd systeem van regels. Zoals we zagen werden deze regels, onder meer de clausuur, vanaf het einde der dertiende eeuw voor vrouwen steeds meer aangescherpt – mede onder invloed van de angst voor ketterijen en andere vrijmoedigheden, waarvan vrouwen maar al te licht ver-

dacht werden. We zien in de veertiende en vooral in de vijftiende eeuw de nadruk op het belang van de *nederigheid* en *gehoorzaamheid* voor vrouwen dan ook alleen maar toenemen, niet alleen bij kerkelijke auteurs, maar ook bij wereldlijke moralisten ⁴⁸

Men veronderstelt tegenwoordig wel dat de overgrote beklemtoning, in de betreffende tijd, van het belang der nederigheid voor vrouwen (keerzij van de klachten over haar feitelijke macht), gezien moet worden tegen de achtergrond van concrete veranderingen in de samenlevingspatronen – gevolg van verstedelijking en groeiende sociale mobiliteit. De nieuwe stedelijke infrastructuren en (gezins)verhoudingen zouden de aanleiding gevormd hebben voor de velerlei initiatieven, ondernomen om vrouwen opnieuw haar plaats te wijzen ⁴⁹

We zagen dat het ook juist vrouwen uit de steden waren die zich aangetrokken voelden tot de nieuwe religieuze bewegingen in de late middeleeuwen. Zij staan mede aan de oorsprong van de opleving der mystiek in de dertiende en veertiende eeuw. De mystiek, als de ervaring en verwoording van de individuele vereniging met God, veronderstelt waarschijnlijk ook de sociale achtergrond van de steden, althans van een zekere mate van individualisering die het gevolg is van het in beweging komen van vaste sociale verbanden.

In de Windesheimer mannen- en vrouwenkloosters nu, waar zeker in de beginperiode een strenge observantie in acht werd genomen, werden mystieke uitingen en de neiging zich te onderscheiden bepaald niet gestimuleerd, of zelfs uitdrukkelijk afgeremd. Gehoorzaamheid en deemoed golden voor vrouwen als hoogste deugd. Tegen het licht daarvan is het niet zo vreemd dat een vrouw als Alijt – die door haar medezusters niet voor niets verweten zal zijn ‘een vrouwe te sijn op [haar] selfs handt’, en die haar visioenen bij voorkeur kreeg tijdens overtredingen van de kloosterregels – zo’n worsteling moest doormaken met haar gevoelens van uniciteit en verhevenheid en met haar strijd lustige bekeringsijver. Het kloosterleven bood vrouwen in haar tijd weinig mogelijkheden voor actieve ridderdiensten. De overwinning moest dus bij uitstek behaald worden in de ‘weg der victorie’⁵⁰, dat wil zeggen in de victorie op zichzelf, op de eigen gehechtheden.

Met de beelden die Bake haar ‘lieve kinderen’ voorhield, zoals de simpele maar uitverkoren ezel en de weg van ‘laten en lijden’ die naar de Oorsprong leidde, bood zij een affectieve oplossing voor conflicten die waarschijnlijk minstens een deel

van haar medezusters niet vreemd waren (al zullen ze bij de laatsten letterlijk minder uitgesproken geweest zijn): een bevredigende verzoening van imaginaire 'almacht' en deemoed, van gerichtheid op zichzelf (nodig om alle soorten van 'eigenschap' in zichzelf te onderkennen) en het behoren tot een hechte gemeenschap, van uniciteit en onderschikking aan Een die hoger is, van gevoel van te kort schieten en helende deelname aan het lijden der Verlosser.

In het geval van Gertrud Baumer weet ik iets meer over de persoonlijke achtergrond die bijgedragen kan hebben aan de genese van de beschreven dynamiek en van haar bijzondere roeping. We hebben gezien dat haar vader niet alleen jong stierf, maar dat hij ook nogal progressief voor zijn tijd was (zozeer dat het hem geregeld in conflict met notabelen bracht), en dat hij met zijn oudste dochter een uitgesproken kameraadschappelijke verhouding had. Dat laatste nam niet weg, ja droeg er juist toe bij dat de jonge Gertrud haar vader mateloos bewonderde. Tegelijkertijd riep het feit dat hij blijkbaar niet altijd wist hoe het hoorde, in haar de bezorgdheid van het kleine moedertje op. In de lange tochten die ze met haar vader ondernam, soms stiekem, 's morgens vroeg, werd het gevoel van elementaire verbondenheid dat zij in eerste instantie associeerde met de 'ring van licht' onder de lamp, uitgebreid tot de uitgestrektheid der (vertrouwde) horizon, tot de omarming der *Heimat*.

De opdracht van haar vader, op zijn sterfbed, om als oudste voor de moeder te zorgen, lijkt de destijds negenjarige Gertrud zich voor het leven ingeprent te hebben.' Haar blijvend heimwee naar een elementaire verbondenheid, die haar echter niet zomaar of slechts in de 'kleine kring' ten deel mocht vallen maar verdiend moest worden door de inzet voor het vaderland, is getekend door de onaflosbare schatplichtigheid aan die bijzondere vader. Het leven in het huis van haar grootmoeder — die haar dochter, Gertruds moeder, geheel overvleugelde — deed zowel haar ondernemende, 'vaderlijke' kanten als ook de bezorgde liefde voor haar moeder toenemen.

Deze persoonlijke voorgeschiedenis zal een van de drijfveren zijn in Baumers onvermoeibare activiteiten in de vrouwenbeweging en als schrijfster, en lijkt ook dóór te klinken in de inhoud van haar idealen zelf: in haar geidealiseerde voorstelling van de held en de moeder. Tegelijkertijd waren die idealen voor een grote groep van vrouwen herkenbaar. Baumers pleidooi

voor een geestelijk moederschap in dienst van het vaderland bevestigde vrouwen in de haar traditioneel toegekende waarde en identiteit, maar vertaalde tegelijkertijd de *horror vacui* en het gevoel van machteloosheid¹² dat vele vrouwen bleken te hebben ten overstaan van de stormachtige ontwikkelingen in Duitsland in de eerste decennia van deze eeuw. Het moet voor vele vrouwen bemoedigend zijn geweest¹³ om te horen dat zij aan die even explosieve als alom nagestreefde *Ganzheit* konden bijdragen door eenvoudigweg haar eigen waardenwereld op het niveau van het maatschappelijk leven te tillen.

Toch was Baumer zich ook terdege bewust van de mogelijke conflicten die konden ontstaan tussen de 'kleine kring' en de grote gemeenschap, tussen 'vaderlijke' en 'moederlijke' wetten; bijvoorbeeld wanneer moeders haar zonen moesten afstaan aan het vaderland. De moeders die het *schicksalhafte*, ja de historische grootheid van dergelijke conflicten konden bevatten en bemen, zouden echter – zo benadrukte zij – *die seltsame Weihe des Verzichts* ondergaan. Onontkoombare offers kregen aldus de wijding van het Offer, gebracht op het altaar van de Duitse Geschiedenis.

Het is mogelijk dat de zucht naar Eenheid of heelheid, die in Duitsland door zo uiteenlopende, zeker ook door mannelijke auteurs verwoord wordt, in psychogenetisch opzicht¹⁴ de keerzij vormt van het autoritaire of 'gepantserde' karakter, waarvan de persoonlijke voorgeschiedenis van vader-op-zoon al herhaaldelijk gereconstrueerd werd.¹⁵ Achter het 'lichaamspantser' zullen de vroegste (en als zodanig meest 'ontbindende', maar ook meest lokkende) *Befriedigungserlebnisse*¹⁶ immers des te veiliger opgeborgen liggen. De psychologische voorgeschiedenis van een zucht naar heelheid zal bij vrouwen een iets ander traject volgen (zoals ik althans in het geval van Baumer geïllustreerd hoop te hebben), en in het traditionele moederschap en het gezin kon een dergelijke zucht waarschijnlijk tot op zekere hoogte ook bevredigd worden.

Baumer zelf stelde zich met die traditionele mogelijkheden niet tevreden. De uitbraak uit wat zij ergens de 'spiraal om de eigen as' van het vrouwenleven noemt, werd voor haar als het ware bekroond in de Eerste Wereldoorlog. Nooit tevoren vond zij zoveel gelegenheid in woord en daad vorm te geven aan de nieuwe sociale taak van vrouwen. De wereldoorlog brak ook feitelijk het gezinsleven van vrouwen open; met de mannen aan het front moest 'ver achter de loopgraven' het leven door vrou-

wen gedragen worden. De oorlog, of strikt genomen: de nederlaag, bracht vrouwen ook het kiesrecht. Het *Fronterlebnis* waardoor de (overlevende) mannen getekend werden, leidde echter velen van hen ertoe de fundamentele scheiding tussen mannen- en vrouwenwereld met hernieuwde passie te proclameren. Het doordringen van vrouwen in traditionele mannenwerelden als de politiek werd door hen gezien als een van de vele verwijfde uitwassen van de Weimar-republiek.

De historiserende betoogvoering waarin Baumer al sinds het begin van de eeuw gespecialiseerd was en waarin beargumenteerd werd waarom, bij de voortschrijdende verwording van *Kultur* tot *Zivilisation*, juist vrouwen de vertaling van het Duitse geestelijk erfgoed op zich moesten nemen, was voor het geschoolde deel der burgerlijke vrouwenbeweging een bevredigende constructie en werd het wapen in de strijd tegen de marginalisering en ridiculisering van haar aanspraken, met name ook tegen het verwijt dat de vrouwenbeweging nationale belangen ondergeschikt zou achten aan haar zaak. In Baumers ideaal van geestelijk moederschap ten dienste van het vaderland konden deze vrouwen oude en nieuwe aspiraties verzoenen: zorgzaamheid en heroïek, moederschap en deelname aan de strijd van het Vaderland, zelfopoffering en zelfontplooiing, morele zuiverheid en erkenning van 'de plicht oorlog'.

ILLUSIE?

Indirect raak ik al aan het laatste punt dat ik hier wil aanroeren: de vraag naar de meer en minder heilzame kanten van onschuld-fantasieën. Het is niet mijn bedoeling geweest hier als buitenstaander het vingertje te heffen over de bedoelde fantasmatiek, waarvan ik mijzelf niet vrij acht.¹⁷ Fantasieën en zeker onschuld-fantasieën kunnen de tamelijk moeilijke en verbrokkelde tijdspassing die we leven noemen werkelijk meer glans geven. En als de offerzin met enig realiteitsbesef vertaald wordt in praktijken die niet alleen het eigen schuldgevoel tegemoet komen, maar ook daadwerkelijk bevrijding brengen in de benarde situatie van anderen (die naar die bevrijding uitzien), zal dit over het algemeen slechts respect afdwingen en in ieder geval – terecht – niet als problematisch beschouwd worden.

Misschien is het goed hier te benadrukken dat ik met het begrip offerzin geenszins beoogd heb universele uitspraken te

doen over de complexe thematiek van het offer in het algemeen – zomin als ik een algemene typering van ‘de’ vrouwelijke psyche heb willen geven.⁵⁸ Met het begrip offerzin had ik een vorm van offervaardigheid voor ogen waarin de zelfopoffering eigen wetten volgt, een heilig doel dreigt te worden. Het lijkt me belangrijk te onderscheiden tussen een dergelijke offerbereidheid als ‘heilsgebeuren’ op zich, en het ongewild slachtoffer *worden*, als gevolg van het vasthouden aan wat men voor waar of voor rechtvaardig houdt;⁵⁹ een onderscheid dat ook in de moderne christologie vaak gemaakt wordt.

Juist binnen vrouwenstudies, en zeker binnen vrouwenstudies theologie, is enig wantrouwen jegens een al te gereede offervaardigheid op zijn plaats. Voor christelijke vrouwen is deze immers in de afgelopen eeuwen tot welhaast hoogste deugd verheven. Willen we niet van de meest rechtlijnige onderdrukkingshypothese uitgaan, dan moeten we aannemen dat die verheerlijking van de offerzin soms aansloot bij bestaande verlangens en conflicten van vrouwen. Pogen om iets te verhelderen van dergelijke verlangens en conflicten (produkt van het samenspel tussen psychische en sociale factoren) is geen knieval voor een illusieloos realisme, maar komt mij voor als een voorwaarde *geen garantie!* voor een ‘leven in de waarheid’.⁶⁰ De veronderstelde morele superioriteit van vrouwen, die ook in moderne feministische geschriften soms uitgangspunt van reflectie is, lijkt historisch gezien slechts de andere kant te zijn van de sociale en politieke onmacht van vrouwen. Een dergelijke positie vormt een vruchtbare voedingsbodem voor heilige onschuld; maar heilige onschuld vormt geen goede voedingsbodem voor politiek effectief en rechtvaardig handelen.⁶¹

Ontmythologiseren houdt niet noodzakelijk een geloofsbelijdenis in aan de ratio als oppergod. Integendeel: inzicht in de fundamentele betekenis van mythen en mythevorming maakt juist gevoelig voor het gegeven dat mensen niet alleen rationele wezens zijn. Dat feit maakt bescheiden, maar relativeert geenszins de noodzaak tot ontmythologisering. Mensen kunnen niet zonder mythen leven; maar er zijn mythen die, door hun inhoud zelf of door de wijze waarop ze recht en rede overschaduwten, minder goed doen dan ze voorspiegelen.

Ik heb hier dan ook geenszins willen pleiten voor een definitieve ontgoocheling van de verbeelding, en nog veel minder voor een definitieve ‘verlossing van de schuld’, of precieser: van

het schuldgevoel – zo een dergelijk pleidooi al enige zin zou hebben. Wanneer het door veranderde opvoedingspraktijken of door andere psychosociale factoren zou lukken de instantie van het geweten ingrijpend te verzwakken, of te beperken tot een superviseren van die activiteiten van het Ik die gericht zijn op de meest primaire en particuliere bevredigingen, zijn we bepaald niet gelukkig. Maar waar de verinnerlijkte verwachtingen en visioenen geheel onaantastbaar, dat wil zeggen onbegrepen hun heerschappij uitoefenen en de offerzin juist daaraan schatplichtig is, zal de schouwster een gevangene worden van haar eigen schouwspel. Een idealistische inzet die beoogt de hemel op aarde te brengen zal in dat geval, omdat hij zelf op ondoorziene wijze onderworpen is aan onzichtbare goden en niet zelden gepaard gaat met almachtsfantasieën, dwangmatige zucht naar eendracht en verdrongen agressie, verstikkend in plaats van bevrijdend werken; ook ten aanzien van degenen die zich te weinig gerceed naar de beoogde harmonie schikken.⁶² Onverdraagzaamheid jegens ‘spelbrekers’ is een van de meest opvallende (en vervelende) symptomen van de onschuldphantasie.

Of van dat laatste bij Aijt Bake uiteindelijk sprake is geweest kunnen wij niet goed beoordelen. Het begin van haar mystieke weg werd zeker door een dergelijke onverdraagzaamheid begeleid. In welke mate het heilig toornen (het ‘scarpelic scelden ende berespen ende corrigeren’ van de zondaren),⁶³ dat zij ten leste als haar taak zag, met een vergelijkbare onverdraagzaamheid gepaard ging weten wij niet met zekerheid. Haar laatste brief uit de ballingschap getuigt in elk geval van de gelatenheid die, haars inziens, de uitverkorene Gods moest kenmerken. Haar tegenstanders zouden hun straf zeker niet ontlopen, wist ze; maar het was aan God om deze te voltrekken.

Ook Baumers gedrevenheid ging gepaard met een straffe opstelling jegens andersdenkenden.⁶⁴ Baumers gerealiseerde boetedoening had bovendien een groter maatschappelijk bereik dan Aijts mystieke weg van laten en lijden, met als gevolg dat haar *Traum vom Reich* ook meer sporen naliet in de ‘buitenwereld’ en op een aantal punten tot toegeeflijkheid en selectieve verblinding tegenover de politieke realiteit van het Derde Rijk kon leiden. Erkenning – voor zover mogelijk – van de veelsoortige tegenstrijdigheden die onze psychische en sociale werkelijkheid uitmaken, en van de eigen, beperkte mogelijkheden behoedt misschien voor de meest geobsedeerde van dergelijke verblindingen en brengt allicht wat ruimte in de verzameling obsessies die ons wereldbeeld is.

Tenminste, die illusie heb ik.

Gebruikte afkortingen

ADLV	Allgemeine Deutsche Lehrerinnenverein
BDF	Bund Deutscher Frauenvereine
DDP	Deutsche Demokratische Partei.
G.B.	Gertrud Baumer
GW	<i>Gesammelte Werke</i> (S. Freud; Band I-XVIII; Londen 1940 e.v.)
KPD	Kommunistische Partei Deutschlands
NSDAP	Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei
OGE	<i>Ons Geestelyk Erf</i>
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands

INLEIDING

1. 'Superego, Ego Ideal, and Masochistic Fantasies' (1963), in: J. Lampl-de Groot, *The Development of the Mind. Psychoanalytic Papers on Clinical and Theoretical Problems*. Londen 1966, pp. 351-363, hier 360 (vert. van mij, G.D.).

2. Een goed voorbeeld zou ook de Italiaanse feministe Gualberta A. Beccari geweest zijn, aan wie Marjan Schwegman onlangs een prachtige biografie wijdde, *Feminisme als boetedoening. Biografie van de Italiaanse schrijfster en feministe Gualberta Alaide Beccari (1842-1906)*. Amsterdam 1989, pp. 40-41: 'Leven was in Gualberta's optiek synoniem met strijd en beproeving omdat leven, anders dan dood-zijn, in principe onverenigbaar was met reinheid, met onschuld. Het is deze constructie die zij op trachtte te lossen door een perfecte, onschuldige identiteit te construeren.' Vgl. ook Julia Kristeva over Mme Guyon: 'Un pur silence: la perfection de Jeanne Guyon', in: idem, *Histoires d'amour*. Parijs 1983, pp. 277-293.

3. J. Kristeva, 'La femme, ce n'est jamais ça', in: idem, *Polylogue*. Parijs (Seuil) 1977, p. 520.

4. Zie o.a. G. Dresen, 'Tegen beter weten in. Aantekeningen omtrent de moraliteit die leeft in het streven van Vrouwen voor Vrede', in: Th. de Wit (ed.), *Naar een radicale politieke ethiek. Theologie, ethiek en politiek in de kerkelijke vredesbeweging*. Amersfoort 1984, pp. 62-73, idem, 'Einde van de Inquisitie, geboorte van een Ander. Verhalen van de liefde in een voorstel tot ethiek', in: *Te Elfder Ure* 40, 29 (1986) 2, pp. 178-212, idem, 'Het verloren paradijs en wat vrouwen daar verloren. Notities over ethiek en seksepolitiek aan de hand van de paradijsmythe', in: M. Bruggmann (ed.), *Vrouwen in opspraak. Vrouwenstudies als cultuurkritiek*. Nijmegen 1987, pp. 31-45; idem, 'God in het hart sluiten. Ingekeerde vrouwen aan de vooravond van de Nieuwe Tijd', in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 15 (1988) 2, pp. 310-336.

5. Betteling die ik ontleende aan een uitspraak van de vredesactiviste Helen Caldicott, die de bedoelde neiging uitdrukkelijk propageerde. Er moest in de vredesbeweging – zo stelde Caldicott in een interview uit 1980, tijdens de hoogtijdagen van de vredesbeweging – 'nóg harder worden gewerkt, vooral door vrouwen. Laten ze de wereld maar op hun nek nemen, net als Atlas'. (Het interview werd in Nederland als brochure verspreid door Vrouwen voor Vrede, oorspr. publikatie van Conservation Press, Berkeley, Cal.)

6. Zo m.n. in mijn doctoraalscriptie: *Het Rijk van de moeders. Over feminisme, moraliteit en mythe van het Al aan het voorbeeld van Gertrud Baumer*. Typoschrift

pp. K.U. Nijmegen, 1983, en in het artikel 'Geloven vrouwen anders? Over identifi-
11 catie en overgave – een psychoanalytische benadering', in: G. Dresen en A. van
— Heyst (ed.), 'Een sterke vrouw...' Over het zoeken van vrouwen naar religieuze identi-
12 ficatiefiguren. Amersfoort 1984, pp. 47-69.

7. Als voorbeeld kan hier gewezen worden op de interessante studie van B.L. Mack, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*. Philadelphia (Fortress Press) 1988. Het Markusevangelie zou volgens Mack door zijn narratieve structuur geconstrueerd zijn als 'onschuldmythe'; alles verwijst naar de kruisiging van de onschuldige zoon Gods: 'He performed as a solitary figure, a superhero who knew that his inaugural announcement of the time of the kingdom would involve his crucifixion as an unavoidable prelude to an eventual, final vindication and victory. Thus the story of the martyr was incorporated into an apocalyptic view of history.' (p. 356) De werkingsgeschiedenis van deze onschuldmythe was echter, aldus Mack, bepaald niet onschuldig: 'The Markan legacy is a myth of innocence that separates those who belong to the righteous kingdom within from those without.' (p. 372) 'Their righteousness [van de eersten, G.D.] is attested by innocence while the blame for the violence is laid to the account of the enemy of God.' (p. 375) Mack ziet deze onschuldmythe herhaald in het Amerikaans bewustzijn, meer concreet in de Amerikaanse buitenlandse politiek. Hij vraagt niet naar eventuele psychische disposities die een dergelijke lange werkingsgeschiedenis van Markus' onschuldmythe mogelijk gemaakt kunnen hebben.

8. De belangrijkste hiervan (voor de geschiedwetenschap) zijn: G. Mendel, *La révolte contre le père. Une introduction à la sociopsychanalyse*. Parijs 1968; S. Friedländer, *Histoire et psychanalyse. Essai sur les possibilités et les limites de la psychohistoire*. Parijs 1975; P. Gay, *Freud for Historians*. New York/Oxford 1985 (Ned. vert. *Freud voor historici*. Amsterdam 1987). Betreffende dit onderwerp vindt men ook verspreide artikelen *pro* en *contra* in het kwartaalschrift *Theoretische Geschiedenis*, o.a. een bespreking van Gay's *Freud for Historians* door P. de Back, in: 15 (1988) 4, pp. 471-476, en verschillende bijdragen van A. Mitzman: 'Psychohistory besieged. A discussion of David Stannard's Shrinking History, on Freud and the failure of psychohistory', in: 9 (1982) 1, pp. 37-54; en idem, 'Clio's antwoord aan de sfinx. Over geschiedenis en psychoanalyse', in: 14 (1987) 1, pp. 23-37.

9. Beeldmateriaal, variërend van grottekeningen en kunstwerken tot kriebels in de kantlijn van een dagboek, kunnen geschreven bronnen zeker aanvullen; zij zullen echter meestal letterlijk niet 'veelzeggend' genoeg zijn om geïsoleerd in aanmerking te komen voor verantwoorde psychoanalytische interpretaties.

10. Zie S. Freud, *Totem und Tabu* (1912-1913), in: *Gesammelte Werke* (GW) IX, pp. 1-194; *Die Zukunft einer Illusion* (1927), GW XIV, pp. 323-380; *Das Unbehagen in der Kultur* (1929), GW XIV, pp. 419-506 (gedeeltelijk) en: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1934-38), GW XVI, pp. 101-246.

11. Voorbeelden van voorbarige psychoanalytisch getinte interpretaties (namelijk aangaande veronderstelde incestueuze verlangens) geeft L.F. Clerkx in 'Vaders en dochters in sprookjes', in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 15 (1988) 2, pp. 266-290.

12. Waaronder ik dus zeker niet alleen religieuze teksten reken. pp.
 13 A Uleyn, *Psychoanalytisch lezen in de bijbel*. Hilversum 1985, p. 10 13
 14. Zie bijv. P. Ochsenbein, 'Die Offenbarungen Elsbeths von Oye als Dokument leidensfixierter Mystik', in K. Ruh (ed.), *Abendlandische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*. Stuttgart 1986, pp. 423-442, hier 22
 p. 437: 'Sie [nl. Elsbeths lijdenslust, G.D.] ruft nach der Deutung des Anthropologen und Psychoanalytikers.'
15. Zie voor een korte samenvatting van (en stellingname in) deze discussie Gay, *Freud for Historians*, pp. 61-77
16. Niet voor niets omschrijft Freud de ontraadselende activiteit van de analyticus als een *duiden*, niet als *verklaren*, hij was de eerste om toe te geven dat de motieven en fantasieën van mensen nooit geheel doorzichtig zullen zijn. De analyticus zal zijn duidingen ook altijd proberenderwijs voorleggen, met het oog op de reacties van zijn analysand.
17. Vgl. J. Delumeau, *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*. Parijs 1978, p. 33.
18. Zie bijv. S.G. Axters in zijn *Inleiding tot een geschiedenis van de mystiek in de Nederlanden*. Gent 1967, hfst. 4: 'Mystiek en neurose'
19. In zoverre zal dit heuristisch/hermeneutisch argument – dat vooral door Peter Gay graag gebruikt wordt – diegenen die een psychoanalytische benadering op voorhand afwijzen, ook nimmer overtuigen
20. Zie over Lacan: A. Mooij, *Taal en verlangen. Lacans theorie van de psychoanalyse*. Meppel 1975.
21. Kristeva gaat overigens in latere boeken weer meer orthodox-freudiaans te werk, zowel qua terminologie als technisch (gevalsbeschrijvingen), zo in *Histoires d'amour*, en in *Soleil noir. Dépression et mélancolie*. Parijs 1987
22. Zo – in een betrokken, maar enigszins monotone aanklacht – door Catherine Clément in *Les fils de Freud sont fatigués*. Parijs 1978 (Ned. vert. *Freuds kinderen zijn vermoeid*. Bussum 1980).
23. Beide schrijfsters richtten zich expliciet tot vrouwen, en werden waarschijnlijk ook vooral door vrouwen gelezen.
24. Vgl. P. Gay in een Van der Leeuw-lezing (Groningen, 25-10-1985), afgedrukt in *De Volkskrant* (Het Vervolg) van 26-10-1985 onder de titel 'Je kunt Clio niet op de divan leggen. De psychoanalyse in de geschiedschrijving'; en J. Groen in een lezing te Nijmegen, afgedrukt in *NRC-Handelsblad* van 16-12-1988: 'Het verlies van de almacht. Schrijver en lezer psychoanalytisch bekeken' (zie m.n. laatste alinea's).
25. De voornaamste aan Alijt Bake gewijde publikaties zijn een informatief artikel van R. Lieveens, 'Alijt Bake van Utrecht', in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 42 (1958), pp. 127-151, en de passages die de bezorger van haar werk, B. Spaapen, aan haar wijdde ter inleiding op de editie van haar geschriften in de jaargangen 40, 41, 42 en 43 (1966-1969) van het tijdschrift *Ons Geestelijk Erf* (OGE). Spaapen belooft in deze inleidingen en in verspreide annotaties dat hij zijn edities zal afsluiten met een overzichtsstudie van de 'kruismystiek' van Bake. Aan zijn laatste redactie, i.c. van het *Boeckken vander Passien ons Heren*, en de overzichtsstudie is hij echter niet meer toegekomen.
26. Een zeer compleet overzicht van Baumers politieke activiteiten en

pp. interesses (benevens een uitgebreid literatuuroverzicht) geeft W. Huber, *Gertrud Bäumer. Eine politische Biographie*. Diss. München, 1970 (typoschrift; mij bij
22 afronding van mijn doctoraalscriptie in 1983 nog niet bekend). Andere belang-
— rijke monografieën over Bäumer zijn: O.M. Fels, *Die deutsche bürgerliche Frauen-*
29 *bewegung als juristisches Phänomen. Dargestellt an der Erscheinung Gertrud Bäumers*.
Diss. Freiburg i/B, 1959 (typoschrift), en de recente bloemlezing uit brieven en
artikelen van Bäumer door Marie Luise Bach, *Gertrud Bäumer. Biographische*
Daten und Texte zu einem Persönlichkeitsbild. Weinheim 1989. Zie voor verspreide
literatuur over Bäumer van vóór 1970 (vooral artikelen ter herdenking van
haar sterfdag) de literatuurlijst bij Huber. In de jaren zeventig en tachtig heeft
de Duitse vrouwenbeweging, op zoek naar voormoeders, de toch vooraan-
staande figuur van Bäumer opmerkelijk links, of beter: rechts laten liggen.
Waar Bäumer figureret in overzichten van de Duitse burgerlijke vrouwen-
beweging van begin deze eeuw (en gezien haar positie en invloed wordt in
dergelijke overzichten steeds ruim aandacht aan haar besteed), wordt vooral de
nationalistische, pre- of cryptofascistische kant van haar denken breed uit-
gemeten (m.n. in: C. Wittrock, *Das Frauenbild in faschistischen Texten und seine*
Vorläufer in der bürgerlichen Frauenbewegung der zwanziger Jahre. Frankfurt a/M
1982; andere verwijzingen volgen nog). De laatste jaren groeit in Duitsland een
meer positieve interesse in Bäumers ideeën omtrent de eigenheid van de
vrouw. De overigens verdienstelijke en informatieve studie van Bach laat zien
(in de uiterst apologetische commentaren die zij geeft bij de aangehaalde frag-
menten) dat ten aanzien van de figuur van Bäumer lijkt te moeten gelden: wie
niet tégen haar is, is vóór haar.

27. Vgl. in verband hiermee H. Wunder, 'Von der *frumkeit* zur *Frömmigkeit*. Ein Beitrag zur Genese bürgerlicher Weiblichkeit (15.-17. Jahrhun-
dert)', in: U.A.J. Becher en J. Rüsen (ed.), *Weiblichkeit in geschichtlicher Per-*
spektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenfor-
schung. Frankfurt a/M 1988, pp. 174-188.

28. Vgl. bijvoorbeeld deze vetgedrukte kop boven een paginagrote
advertentie voor dure management-opleidingen: 'We praten al lang niet meer
over de Maatschappelijke ladder. Maar carrière maken is wat anders. Carrière
maken is een wissel op een beter leven. Waar u, dankzij loon naar werken,
intensier van genieten kunt. Carrière maken is ook een wissel op een onbezorg-
de levensavond. Maar hoe ver die nu nog verwijderd is, uw carrière begint
vandaag. Met de selekte mogelijkheden die u op deze pagina worden aange-
reikt.' (*NRC-Handelsblad* 6-11-1987, achterpagina Cultureel Supplement).

29. Een begrip dat door Freud overigens als problematisch werd erva-
ren (omdat gevoelens, als gevoel, eigenlijk niet onbewust genoemd kunnen
worden), maar door hem toch herhaaldelijk gebruikt wordt. Zie m.n. 'Das
ökonomische Problem des Masochismus', *GW* xiii, pp. 369-383.

30. Het (in het Nederlands ongebruikelijke) begrip 'aanspreking' werd
geïntroduceerd in een artikel van L. Althusser, 'Ideologie en ideologische staats-
apparaten', in: *Te Elfder Ure* 24, 1978, pp. 58-103, als vertaling voor het begrip
interpellation.

31. Gay, 'Je kunt Clio niet op de divan leggen', p. 8.

32. Misschien zou je in een christelijke context beter van een Christo-

foorcomplex kunnen spreken, ware het niet dat dit minder mooi en beeldend klinkt.

33 Vgl. W. Gottschalch, 'Unter dem Terror des Überichs', in: *Tijdschrift voor Agologie* 1980, nr. 6, pp. 438-457 (geeft een dergelijke kenschets van maatschappelijk werkers).

34 Het verlangen zich op te offeren voor anderen en daarbij anderen een geluk toe te wensen dat men zichzelf niet toestaat (of waarvoor men zichzelf onwaardig acht), komt bijv. op karakteristieke wijze tot uiting in het werk van Simone Weil, in herhaalde uitspraken als: 'Ik heb er ook nog nooit in kunnen berusten dat alle mensen, behalve ik, niet geheel en al zijn vrijgesteld van elke mogelijkheid tot leed' (*La Pesanteur et la Grâce* Parijs 1952, p. vii; geciteerd naar H. Berger, *De gedachtenwereld van Simone Weil*. Bussum 1955, p. 25). Dat Simone Weil zichzelf eerder lijden dan verlossing toedacht komt nog pregnanter naar voren in het volgende citaat: 'Altijd vind ik redenen om aan te nemen dat ieder individueel menselijk wezen lijden onaangenaam vindt. Toch komt het mij voor als iets zó groot en kostbaar dat men het niet mag wegnemen. Ik weet dat men niet erger tegen het tweede, van de beide wezenlijke geboden, kan misdoen, dan door zo te denken. Maar tegen het eerste gebod zondig ik nog erger. Want elke keer als ik denk aan de kruisiging van Christus wordt ik afgunstig en maak me schuldig aan de zonde van nijd.' (Een van de laatste dagboekantekeningen in *La connaissance surnaturelle*. Parijs 1950).

35 De laatste sorteren door hun benoemingsmonopolie overigens evenzeer machtheffingen.

36 Het genoemde *La Peur en Occident* (1978), en *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)* Parijs 1983

37 *La peur en Occident*, pp. 45-46. Delumeau kondigt hier een project in twee delen aan. *La peur en Occident* werd echter vervolgd met *Le péché et la peur*, waarin 'une patiente recherche de la sérénité et de la joie dans l'acceptation' (ibid.) nog ver te zoeken is.

38. Delumeau, *Le péché et la peur*, p. 626.

39. Zie in verband hiermee J. Laplanche en J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*. 2 dln, Frankfurt a/M 1972, onder 'Phantasie' (oorspr. Franse uitgave Parijs 1967, aldaar onder *fantasme*).

40. Verwijzend naar Markus 10: 13-16 en Mattheus 18: 1-5.

41. A. Vergote, *Bekentenis en begeerte in de religie. Psychoanalytische verkenning*. Antwerpen/Amsterdam 1978, p. 204

42. Vgl. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*. Parijs 1960 (dl. 11, *La symbolique du mal*, werd vertaald in twee delen: 1. *De primaire symbolen. Smet, zonde, schuldigheid* en 2. *De 'mythen' van het begin en het einde*, Rotterdam 1970); en m.n. idem, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Parijs 1969 (ten dele vert. in *Wegen van de filosofie*, Bilthoven 1970, en in *Kwaad en bevrijding*, Rotterdam 1971) Zie ook J.-M. Pohier, *Au Nom du Père... Recherches théologiques et psychanalytiques*, Parijs 1972.

43. P. Vandermeersch, 'A. Vergote's "Bekentenis en begeerte in de religie"', in: *Tijdschrift voor Liturgie* 64 (1980), pp. 252-259, hier p. 258.

44 Vgl. *Das Vokabular*, 'Phantasie': fantasieën (in de zin van 'bewuste' ensceneringen zoals dagdromen en verzonnen verhalen) hebben een manifeste

pp. inhoud; daaronder schuilen echter ook meer onbewuste, getaboëiseerde scènes
36 en wensen, die langs de omweg van de fantasie de ruimte krijgen.

— 45. Want, zo stelde Freud, de libidineuze bezetting van een object kan
43 toch alleen voortkomen uit een sterke behoefte. 'Het lijkt mij duidelijk dat de religieuze behoeften moeten worden afgeleid uit de kinderlijke hulpeloosheid en uit het verlangen naar een vader, dat daardoor werd opgewekt (...). Ik zou geen enkele behoefte uit de kindertijd kunnen aangeven, die zo sterk is als de behoefte aan de bescherming door de vader. Daarmee is de rol van het oceanisch gevoel, dat zou streven naar zoiets als het herstel van het onbegrensde narcisme, op de achtergrond geschoven.' (*Das Unbehagen in der Kultur*, p. 430). Het citaat is een goed voorbeeld van het 'vergeten', door Freud, van de vroegste fase van 'kinderlijke hulpeloosheid', waarin de (orale) behoeften over het algemeen niet door de vader maar door de moeder gestild worden.

46. Ik behandel deze in: G. Dresen, 'Einde van de Inquisitie, geboorte van een Ander'.

47. Zie *Die Zukunft einer Illusion*, *Das Unbehagen in der Kultur* en *Der Mann Moses*.

48. Vgl. J. Van Herik, *Freud on Femininity and Faith*. Berkeley/Los Angeles/Londen 1982.

49. *Es*, *Ich* en *Über-ich*. De aanzet tot de ontwikkeling van dit model werd gegeven met de introductie van de hypothese der doodsdrijf, in *Jenseits des Lustprinzips* (1920); het model zelf ontwikkelt Freud vanaf 1923 (*Das Ich und das Es*).

50. J. Lampl-de Groot, 'Ego Ideal and Superego' (1962), in: *The Development of the Mind*, pp. 317-328, hier p. 319.

51. Idem, p. 323.

52. Ibidem.

53. Lampl-de Groot, 'Superego, Ego Ideal, ...', p. 353.

54. Idem, p. 354.

55. Genesis 3: 7. De mythe van de zondeval verhaalt onder andere hoe Jahweh man en vrouw ieder hun eigen vloek toebedacht: Adam het bewerken der aarde in het zweet zijns aanschijns, Eva het baren in pijn, verlangen naar de man en overheerst worden door hem (3: 16-19).

56. Lampl-de Groot, 'Superego, Ego Ideal, ...', p. 359.

57. Dit hoeft overigens niet de biologische vader te zijn; de rol kan ook vervuld worden door andere bewonderde derden.

58. Bovenstaande kenschets gaat terug op meerdere teksten van Freud. In chronologische volgorde: 'Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität' (1908; *GW* VII, pp. 141-167); 'Zur Einführung des Narzissmus' (1914; *GW* X, pp. 137-170); *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921; *GW* XIII, pp. 71-161); *Das Ich und das Es* (1923); 'Das ökonomische Problem des Masochismus' (1924); 'Der Untergang des Ödipuskomplexes' (1924; *GW* XIII, resp. pp. 235-289; 369-383; 393-402); 'Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds' (1925; *GW* XIV, pp. 17-30); 'Über die weibliche Sexualität' (1931; *GW* XIV, pp. 515-537); 'Die Weiblichkeit' (1932; *GW* XV, pp. 119-145). Uitvoeriger, en met gedetailleerder bronverwijzingen, heb ik het bovenstaande uitgewerkt in G. Dresen, 'Geloven vrouwen anders?' (aldaar

worden enkele werken geciteerd naar de *Studienausgabe* van Fischer Verlag, te concorderen met de *GW* via de *Sigmund Freud-Konkordanz und -Gesamtbibliographie* Frankfurt a/M 1975). Over vrouwen en vrouwelijkheid zijn inmiddels talloze psychoanalytische studies verschenen. Ik noem hier slechts het al wat oudere, in de vrouwenbeweging invloedrijke *Psychoanalysis and Feminism* van Juliet Mitchell, New York 1975, en in ons taalgebied: Jan Groen, *Geslachtsverschil Een psychoanalytische benadering*, Meppel/Amsterdam 1983, en A. Fischer, W. van Hoorn en J. Jansz, *Psychoanalyse en vrouwelijke seksualiteit*, Meppel/Amsterdam 1983; zie daar voor nadere literatuur en discussies.

59 De relatief vroege zindelijkheid en taalverwerving, en over het algemeen de grotere 'braafheid' van het meisje zouden hier o.a. op wijzen. Vgl. H.C. Halberstadt-Freud, 'Schaamte en schuld door separatieproblemen tussen moeder en dochter', in: P.J.G. Mettrop e.a. (ed.), *Schuld en schaamte Psychoanalytische opstellen*, Meppel/Amsterdam 1988, pp. 70-93, en de daar genoemde literatuur, m.n. D. Bernstein, 'The female Superego: A different perspective', in: *International Journal of Psychoanalysis* 64 (1983) 2, pp. 187-201. Zie ook D.E. Schecter, 'Masochism in Women: A Psychodynamic Analysis', in: S. Klebanow (ed.), *Changing Concepts in Psychoanalysis*, New York 1981, pp. 169-181.

60. Het begrip wordt met name uitgewerkt in: J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur Essai sur l'abjection*, Parijs 1980.

61 Vgl. Halberstadt-Freud, 'Schaamte en schuld', p. 89; Kristeva, *Histoires d'amour*, p. 348. Zie ook J.B. Miller e.a., 'Aggression in Women: A Reexamination', in: Klebanow (ed.), *Changing Concepts in Psychoanalysis*, pp. 157-167; en M. Mitscherlich, *Die friedfertige Frau*, Frankfurt a/M 1985, Ned. vert. *Hoe vrouwen omgaan met agressie* 'L.p. (Anthos) 1986, aldaar een literatuur-overzicht.

62 Zie Freud, 'Zur Einführung des Narzissmus', p. 155.

63. Freud heeft het, in verband met een dergelijke regressie naar een (veeleer primair-)narcistisch zelfgevoel, over vrouwen van opvallende schoonheid. De zelfgenoegzaamheid en macht die hieraan ontleend kunnen worden, zullen met het tanen van de schoonheid natuurlijk op de proef worden gesteld.

64 Lampl-de Groot, 'Superego, Ego Ideal, ...', p. 361

65. Vgl. voor dergelijke verschuivingen in de fantasie Freuds (gelijknamig) opstel over de fantasie: 'Ein Kind wird geschlagen' (1919), *GW* XII, pp. 195-226.

66. Men spreekt sinds ongeveer de tweede helft van de jaren vijftig in de theologie liever van heil (heilsgeschiedenis, Gods heilshandelen enz.) dan van verlossing, onder andere om de band met de joodse traditie te revalueren. In de traditionele opvatting van Christus als Verlosser, resp. 'nieuwe Adam' werd de *breuk* met het Oude Verbond meer benadrukt: in deze Messias, Christus, heette de vloek van Adam opgeheven en daarmee het heil aangebroken. Tegenwoordig legt men meer nadruk op de *continuïteit* met de joods-messaïsche tradities en op doorgaande lijnen in de heilsgeschiedenis, zie o.m. L. Bakker, 'Heil door Jezus alleen? Jezus' uniciteit en de afweerhouding tegen de joden', in: *Tijdschrift voor Theologie* 29 (1989) 3, pp. 211-231.

67. Met de bekende uitdrukking van Paul Ricoeur.

68. Zie o.m. Vergote, *Bekentenis en begeerte*, en recent (met anderen)

pp Psychoanalyse *De mens en zijn lotgevallen* Kapellen 1988 (m.n. deel 4), P. Vander-
 46 meersch, *Het gekke verlangen Psychotherapie en ethiek*. Antwerpen/Nijmegen
 — 1978; A. Uleyn, *Religiositeit en fantasie* Baarn 1978, J. A. van Belzen en J. M. van
 49 der Lans (ed.), *Rond godsdienst en psychoanalyse. Essays voor dr. Arnold Uleyn*.
 Kampen 1986. Vgl. ook R. H. J. ter Meulen, *Ziel en zaligheid. De receptie van de
 psychologie en van de psychoanalyse onder de katholieken in Nederland, 1900-1965*. Baarn
 1988. Een van de eersten en belangrijkste die psychoanalytische aanzetten
 introduceerden in de (hermeneutische) theologie zelf, d.w.z. die meer dan al-
 leen godsdienstpsychologische interesses hadden, is ongetwijfeld P. Ricoeur.
 Zie ook verschillende studies van J. Pohier, en (toegespitst op het begrip
 fantasie) H.-G. Heimbrock, *Phantasie und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen
 Theologie und Psychoanalyse*. München/Mainz 1977, de uitgebreide literatuurlijst
 aldaar biedt een goede ingang in de kwestie voor het Duitse taalgebied (In
 Nederland zijn theologen en psychoanalytici over het algemeen weinig van
 elkaars inzichten gediend.) Heimbrock voltrekt de synthese tussen psychoana-
 lyse en theologie via de aan Ricoeur ontleende veronderstelling dat het sym-
 bool van het kruis zich niet leent voor almachtsfantasieën, en dat het de agres-
 sie, primair jegens de 'Vader', verzoent: 'Indem Gott am Kreuz auf alle All-
 macht verzichtet (...) befreit er den Glauben vom Zwang, das schwache Selbst
 durch ein omnipotentes Selbst-Ideal stabilisieren zu müssen.' (p. 126) De pro-
 jecterende fantasie (Freuds *Illusion*) zou aldus doorbroken, resp. overstegen
 worden. Zo deze aanname al opgaat voor de moderne theologie, voor de
 werkingsgeschiedenis van het christendom toch minder, lijkt me (vgl. Mack,
A Myth of Innocence).

69. Vgl. de paragrafen 'Onschuld', 'Selbstlosigkeit' en 'Machtverzicht'
 in: C. Schaumberger en L. Schottruff, *Schuld und Macht. Studien zu einer feministi-
 schen Befreiungstheologie*. München 1988, pp. 273-281.

70. J. Groen spreekt in 'Het verlies van de almacht' van de persoonlijke
 'sprookjeswereld' van mensen.

71. Zie *Das Vokabular*, 'Phantasie'. Zie over afweermechanismen, ook
 over de (door)werking ervan in de fantasie, de klassieke en heldere studie van
 Anna Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (1936), Ned. vert. *Het Ik en de
 afweermechanismen*, Baarn 1984⁶.

72. J. Kristeva, 'Pouvoirs de l'horreur' (samenvatting van het gelijk-
 namige boek), in: *Tel Quel*, 1980, nr. 86, p. 50. De centrale plaats van het begrip
 abjectie in het werk van Kristeva heb ik nader uiteengezet in: 'Einde van de
 Inquisitie, geboorte van een Ander', pp. 182-194.

73. Freud stelt dit topisch en economisch zó voor, dat de afgeremde
 agressieve strevingen via de instantie van het Boven-ik relatief permanent op
 het Ik gericht staan, op het Ik drukken (zie o.a. 'Das ökonomische Problem des
 Masochismus'). Het Boven-ik of geweten zou zich des te strenger (agressiever)
 ten opzichte van het Ik verhouden, wanneer in geweten en ideaalfunctie de
 liefdevolle (erotische) beelden en strevingen losgemaakt zijn van de meer
 agressieve driftcomponenten (*Triebentmischung*).

74. Lampl-de Groot, 'Superego, Ego Ideal, ...', p. 361.

75. Die innerlijke en uiterlijke obstakels worden mooi verwoord in
 verschillende romans van de schrijfster Annie Salomons. Zie hierover M. Bee-

DEEL I. ALIJT BAKE

I. ACHTERGROND EN LEVENSLOOPE

1. 'De autobiografie van Alijt Bake', ed. B. Spaapen, in *OGE* 41 (1967), pp. 209-301 en 321-350; hier 23, 810-814 (het cijfer vóór de komma verwijst naar de door Spaapen aangebrachte paragrafen, de cijfers erna naar zijn regelnummering; in sommige kortere tractaten van Bake heeft Spaapen geen paragrafen aangebracht). Zie voor een beschrijving van de overgeleverde handschriften van Alijt Bake de inleidingen van Spaapen bij de tekstuitgaven.

2. Ze noemt 'Katrinc van Senis' op twee plaatsen: in 'De vier kruiswegen' 6, 53 (ed. B. Spaapen, *OGE* 40, 1966, pp. 5-64); en in 'De louteringsnacht van de actie' 205-206 (ed. B. Spaapen, *OGE* 42, 1968, pp. 374-421). Een soortgelijke terugblik op de eigen jeugd werd ook opgetekend in de *vita* van de begijn Maria van Oignies (ca. 1177-1213) door Jacob van Vitry (gepubliceerd in de *Acta Sanctorum*); een van de eerste – en als zodanig exemplarische – levensbeschrijvingen van vrouwen uit de 'religieuze vrouwenbeweging van de late middeleeuwen' (waarover hierna meer).

3. Zie over deze reclusen het *Jaarboekje van 'Oud Utrecht'* 27 (1954), pp. 1-2. De bekende Utrechtse recluse Suster Bertken leefde iets later; zij werd ingekluisd enkele jaren na Bake's dood. Onlangs werden twee boekjes van haar in facsimile uitgegeven: *Suster Bertken. Twee bij Jan Severs in Leiden verschenen boekjes ('s-Gravenhage, K.B. 227 G 46) in facsimile uitgegeven*. Utrecht 1989. Men vindt hier ook nadere literatuurverwijzingen (pp. 31-34), o.a. over het reclusenwezen. Zie hiervoor ook de editie van Bertkens werk door J. Snellen uit 1924, pp. VII-XXI.

4. Spaapen suggereert ('Autobiografie', noot 16d) dat de betreffende recluse wellicht de cel bewoonde, waarin vanaf 1457 Suster Bertken woonde. Van de laatste is bekend dat zij eerst enige tijd als koorvrouw leefde in het Windesheimse klooster Jerusalem te Utrecht. Ook het klooster Galilea, waar Alijt Bake later heen zou gaan, was van Windesheimse signatuur, en de recluse die Suster Bertken voorving in haar cel, zou Alijt Bake op het spoor van de Windesheimers kunnen hebben gezet. Fichter, Suster Bertken liet haar kluis zelf bouwen, dus Alijts vriendin moet een andere kluis hebben bewoond.

5. 'Autobiografie' 16, 505-506.

6. 'Autobiografie' 23, 814-819.

7. Dat ook geschreven werd toen zij al priorin was; het bevat richtlijnen voor de onthechting, ter lering van haar 'alder liefste kinderen'. Een tekstuitgave van het *Boecxken vander Passien* (in een andere, sterk gelijkende versie *Merkelike Leeringhe* genoemd) werd verzorgd door Dominique Bloemkolk, in het kader van een doctoraalscriptie Middel Nederlands (typoschrift, Utrecht 1986). Ik kort af als *Boecxken*; het eerste cijfer erna verwijst naar de nummers van de foli van het gebruikte handschrift, hs. Den Haag KB 135-F 12 (voorheen hs. dominicanenklooster Huissen 4), fol. 46a-93b, de volgende cijfers verwijzen naar de door Bloemkolk aangebrachte nummering der regels.

- pp 8 Gat voor de nagels (grote spijkers).
 54 9 *Boecxken* 49, 190-210.
 — 10. *Boecxken* 50; 247-252
 57 11. *Boecxken* 89, 2575-2580.
 12. Hier: vernederd, smadelijk behandeld
 13. *Boecxken* 88, 2516-2519.

14. De betreffende kluisen, meestal enkele vierkante meters oppervlakte en soms voorzien van een klein hofje, werden gebouwd tegen een kerkmuur. Minstens één raampje keek uit in de kerk, zodat de recluse de mis kon volgen. Vaak was er een tweede raampje dat uitzag op het kerkplein, met tralies en/of een gordijn, waardoor de recluse haar nap kon schuiven, zij was voor haar levensonderhoud meestal aangewezen op gaven van buitenaf. De kluisen hadden gewoonlijk wel een deur (waarvan de parochiegeestelijke de sleutel bewaarde); vaak werd deze bij de plechtige insluiting verzegeld. Toch was het niet onmogelijk dat een recluse voor kortere of langere tijd gezelschap kreeg van een 'aspirante'. Zo veronderstelt Lievens, 'Alijt Bake van Utrecht', dat Alijt Bake enige tijd bij haar vriendin inwoonde. Hij leidt dit waarschijnlijk af uit 'Autobiografie' 19, 678-681, het lijkt mij echter uit het verloop van de tekst niet zeker dat de 'joncfrauwe, daer ick mede plach te wonnen' waarvan hier sprake is, dezelfde is als de recluse die Bake enige pagina's eerder vermeldt.

Het fenomeen van de reclusen bestond al sinds de vroege middeleeuwen. Het ontwikkelde zich als een soort parallel van het bestaan als kluisenaar, teruggetrokken in de woestijn of op andere afgelegen plaatsen, een leefvorm die voor vrouwen minder geschikt en onveilig werd geacht. Naar reclusen in de late middeleeuwen wordt momenteel onderzoek gedaan door A. Mulder-Bakker; zie van haar o.a. 'De utopie van de kluis', in: *Utopische voorstellingen van het sekseverschil*. Groningen 1989, pp. 56-62. Hierin wordt kort de *vita* van kreuple Margriet beschreven, waarmee ook Alijt Bake bekend was ('Louteringsnacht', 205-206).

15. De ware kluis, aldus Grote, was het eigen hart: daar moest men zich met God in opsluiten. Zie W. Moll (ed.), 'Geert Groote's raadgevingen aan eene kluisenaarster', in: *Studien en bydragen op het gebied der historische theologie* 1876, dl. III, pp. 430-437. Grote sluit hier aan bij de metaforiek van de *Herzklösterallegorien*, zie hierover het *Verfasserlexikon*.

16. 'Autobiografie' 16, 495-499.

17. Zowel Esther Koch als Florence Koorn hebben voor mij provisorische naspeuringen gedaan naar het voorkomen van de naam Bake in de Noordelijke Nederlanden (waarvoor ik hen bij deze graag wil bedanken). Koorn suggereerde mij dat Alijt Bake waarschijnlijk van goeden huize was, mede gezien het feit dat ze al zo snel priorin werd. In Galilea onderhield Alijt goede contacten met Eggaert (noemt hem zelfs haar vriend, 'Autobiografie' 16, 548-549); wellicht bestonden deze contacten reeds eerder, zo veronderstelde ook Florence Koorn. Zij wees er op dat er in de 14de en 15de eeuw een aanzienlijke Haarlemse familie Bake was. Naamgenoten in andere steden hadden haar (als gezegd provisorische) naspeuringen niet opgeleverd. Volgens haar informant in Utrecht, de adjunct-archivaris van Utrecht drs. A. Pietersma, bestond er in ieder geval geen gezeten familie Bake in Utrecht. De Haarlemse familie Bake

bezat een versterkt huis in de stad, maar verbleef wegens conflicten waarschijnlijk geruime tijd buiten Haarlem. Esther Koch (wier eigen onderzoek oostelijk Nederland betreft) kwam de naam Bake nooit zonder voorvoegsel 'Van' tegen. Alijt wordt echter consequent slechts Bake genoemd.

pp
57
—
59

18. Eggaert (of Eggert) ontving in 1431 toestemming van de schepenen van Gent in een huis een augustinessenklooster te stichten. In 1436 voorzag hij de gemeenschap van de nodige middelen, en kreeg deze van de paus toestemming opgenomen te worden in het Kapittel van Windesheim. Deze opname was pas in 1438 definitief geregeld bij het Kapittel, en werd in 1439 door Rome nogmaals bevestigd. Het commissariaat berustte bij de prior van het nabije Ten Walle (Elsegem; gesticht door dezelfde Eggaert; zie over Galilea en deze Eggaert het *Monasticon Windeshemense*. Ed. W. Kohl, E. Persoons en A.G. Weiler, Deel 1. *Belgie* Brussel 1976, pp. 236-267). Alijt Bake werd naar eigen zeggen in 1440 tot de professie toegelaten na een roerige en beproefde tijd als postulante ('Autobiografie' 19, 671-691). Zij moet dus kort nadat Galilea definitief in het Kapittel werd opgenomen naar Gent zijn gekomen.

19. H. Grundmann, *Religiose Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert*. Hildesheim 1961² (met nieuwe bijdragen; nog steeds het klassieke werk op dit gebied), pp. 170 e.v.

20. Zie in verband met deze *via media*. K. Elm, 'Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit', in: J. Andriessen e.a. (ed.), *Geert Grote & Moderne Devotie* Nijmegen 1985, pp. 470-496.

21. De herkomst van het woord 'begijn' is niet zeker. Volgens sommigen zou het afgeleid zijn van *albigensen* (een ketterse stroming), volgens anderen van *Lambert de Begue*, een Luikse priester die in 1180 een paar huisjes bij zijn kerk liet bouwen voor ongehuwde religieuze vrouwen. Dat het woord afgeleid zou zijn van de naam van een vermeende stichteres, de H. Begga, wordt door vrijwel niemand meer aangenomen. Recentelijk wordt wel naar voren gebracht dat het herleid moet worden op een ongebruikelijk, vroeg middelnederlands woord voor mompelen, prevelen of zeuren (van de stam *begg-*, verwant met het engelse *to beg*). Zie P. Gysseling, 'De herkomst van het woord begijn', in *Heemkundig Nieuws* 13 (1985) 1, pp. 9-12.

22. Zie F. Koorn, *Begijnhoven in Holland en Zeeland gedurende de middeleeuwen* Assen 1981, en de daar genoemde literatuur. Recentere literatuur over de begijnenbeweging vindt men o.a. in P. Mommaers, *Hadewijch. Schrijfster - Begijn - Mystica*. Averbode/Kampen 1989, pp. 191-194.

23. Zo m.n. G. Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12-14. Jahrhundert)*. Berlin 1962.

24. Zie o.a. Grundmann, *Religiose Bewegungen*, pp. 188-198, en Koorn, *Begijnhoven*, pp. 99 e.v.

25. In de meeste kloosterorden, vooral de oudere (bijv. de benedictinessen), die over het algemeen zeer welvarend waren, werden alleen vrouwen toegelaten die de aanzienlijke inkoopssom (de *dos*) konden betalen.

26. De kloostergeloften zijn de (plechtige of 'eeuwige') geloften van

pp
60
--
62

kuisheid, armoede en gehoorzaamheid, de zgn 'evangelische raden'. In 1215 werd op het Vierde Lateraans Concilie verboden zich op eigen houtje in religieuze gemeenschappen te groeperen. Op aandringen van Jacob van Vitry, een vooraanstaand bisschop die de religieuze vrouwen goed gezind was (dezelfde die de *vita* van Maria van Oignies schreef), werd voor goedbedoelende begijnen een uitzondering gemaakt op voorwaarde dat zij zich door de clerus lieten superviseren.

27. De 'tweede orde', bijv. van Franciscus, is de (meestal enigszins aangepaste) orderregel voor vrouwen; de 'eerste orde' is dus die der mannen.

28. Grundmann, *Religiose Bewegungen*, passim, m.n. pp. 271 e.v.

29. Dat de strikte clausuur en supervisie niet in alle kloosters in acht werden genomen blijkt uit de vele pogingen van kerkelijke hervormers in de 14de en 15de eeuw om de kloosters tot een strengere observantie (onderhouden van de regel) te brengen.

30. In de periode dat de orden zich verzetten tegen aansluiting van nieuwe vrouwelijke ordeleden, maakten zij ook geregeld een uitzondering voor vrouwen en gemeenschappen met veel eigen middelen, die de orde economisch niet zouden belasten en zichzelf konden onderhouden zonder ongeregeld *va-et-vient*.

31. Vgl. Koorn, *Begijnhoven*, hdst. 7 en 8.

32. Veronderstellingen omtrent een laat-middeleeuws vrouwenoverschot blijken overigens vaak te licht, zie E. Koch, 'De positie van vrouwen op de huwelijksmarkt in de middeleeuwen: een literatuuroverzicht', in: *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis* 13 (1987) 2, pp. 150-172. Door bevallingen en fysieke overbelasting (slecht gecompenseerd door eenzijdige voeding) stierven tussen het 18de en 35ste levensjaar, de 'huwbare leeftijd', wellicht meer vrouwen dan mannen; op andere leeftijden was deze verhouding veeleer omgekeerd.

33. Koch, 'De positie van vrouwen', pp. 157-159 en 165.

34. Een ingang naar de overvloed aan literatuur op dit gebied bieden verschillende goede recente bundels: P. Dinzelsbacher en D.R. Bauer (ed.), *Frauenmystik im Mittelalter* Ostfildern 1985; M. Schmidt en D.R. Bauer (ed.), 'Eine Höhe, über die nichts geht' *Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?* Stuttgart 1986; J. Thiele (ed.), *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Porträts* Stuttgart 1988; P. Dinzelsbacher en D.R. Bauer (ed.), *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter* Keulen/Wenen 1988, en de neerslag van de lezingen, gehouden tijdens het internationaal congres 'Van Hadewijch tot Maria Petyt. Vrouwen en mystiek in de Nederlanden van de 13de tot de 17de eeuw' (Antwerpen, 5-7 sept. 1989), te verschijnen als themanummer van *OGE* medio 1990 (voortaan: *OGE/vrouwenmystiek* 1990).

35. Zo werd Alijt Bake op het moment dat haar 'temptaties' op een hoogtepunt waren sterk getroffen door een boek van Merswin, en maakte zij afschriften van Tauler en Eckhart, en waarschijnlijk ook van Merswin.

36. Vgl. de titel van een artikel van Kurt Ruh, 'Beginenmystik', in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 106 (1977) 3, pp. 265-277.

37. Men ziet de liturgische meditaties van de benedictijn Rupert van Deutz (ca. 1070-1129) wel als een dergelijk begin.

38 Voor een eerste kennismaking met alle genoemde auteurs 711, naast de expliciet genoemde titels, ook verwezen naar de vaak al wat oudere, maar grondige besprekingen in het *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* Parijs, vanaf 1937. Voor Duits- (en Diets)talige auteurs kan men ook goed terecht in het recentere *Verfasserlexikon*. Beide lexica bespreken zowel personen als thema's uit de geschiedenis van de geestelijke literatuur.

pp.
62
—
64

39. De nonnen van Helfta worden overigens in een kroniek van het klooster soms cistercienserinnen, maar ook wel benedictinessen genoemd (vgl. K. Elm in *OGE* /vrouwenmystiek 1990), velen van haar waren van hoge adel.

40. Zie over de drie grote mysticae van Helfta o.a. de inspirerende studie van C. Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley/Los Angeles/Londen 1982, hdst. 5.

41. Zie *Dictionnaire de Spiritualité*, 'Mechtilde de Magdebourg', kol. 883.

42. Zie bijv. P. Begheyn, 'De handschriften van het St.-Agnietenklooster te Arnhem', in: *OGE* 45 (1971), pp. 3-44, aldaar pp. 36 en 41.

43. 'Louteringsnacht', 205.

44. Zie over de samenhang tussen beide o.a. het al wat oudere, maar boeiende *L'Amour et l'occident* van Denis de Rougemont, Parijs (Plon) 1939² (herzien en uitgebreid)

45. In het joodse Hooglied worden de geliefden overigens niet aangeduid als bruid en bruidegom, maar eenvoudigweg als geliefden. De kerk kuiste deze aanduidingen, mede in overeenstemming met een paulijnse, nuptiale kerksymboliek (vgl. Efesiërs 5: 21-33).

46. Zie o.a. J. Bugge, *Virginitas. An Essay in the History of a medieval Ideal*. Den Haag 1975; en U. Kopf, 'Bernardus von Clairvaux in der Frauenmystik', in: Dinzelsbacher en Bauer (ed.), *Frauenmystik im Mittelalter*, pp. 48-77.

47. Vgl. J. Pelikan, *Jesus Through the Centuries*. New Haven/Londen 1985; Ned. vert. *Jesus door de eeuwen heen. Zijn plaats in de cultuurgeschiedenis*. Kampen 1987, m.n. hdst. 10 en 11.

48. Bugge, *Virginitas*, en L. Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*. New York 1983 (vanaf ca. 14de eeuw).

49. Deze ecclesiologische interpretatie van het Hooglied werd in verband gebracht met Efesiërs 5: 21-33.

50. De bruidsthematiek wordt ook tevoren al wel toegepast op de individuele verhouding tot God (vooral i.v.m. de religieuze maagdelijkheid van vrouwen; zie o.a. P. Vandermeersch, *Passie en beschouwing. De christelijke invloed op het westerse mensbeeld*. Leuven 1988, pp. 115 e.v.), maar de preken van Bernardus deden, in combinatie met de 'tijdgeest', deze individuele bruidssymboliek eerst recht breder ingang vinden in de mystiek.

51. Zie o.m. N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt a/M 1987. C. Morris, *The Discovery of the Individual, 1050-1200*. New York 1972, situeert de opkomst van die individualisering vroeger dan Elias (welke laatste over het algemeen weinig aandacht besteedt aan de specifieke invloed van het christelijk wereldbeeld op deze tendens).

52. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, pp. 136-138 en m.n. 166 e.v.: 'Individualisierung im Gesellschaftsprozess'.

53. In 1946 ontdekte Romana Guarnieri dat het anonieme, in meerdere

versies en vele fragmenten bewaard gebleven werk (als geestelijke literatuur zeer gewaardeerd, het werd zelfs wel op naam van Eckhart gezet) moest worden toegeschreven aan Marguerite Porete, wier naam bekend was uit inquisitieverlagen. Zie van Guarnieri's hand – ook voor desbetreffende literatuur – o.a. *Dictionnaire de Spiritualité*, 'Frères du libre Esprit' De *Miroir* werd recentelijk zowel in het Frans als in het Duits en Engels opnieuw uitgegeven. De literatuur over Marguerite Porete neemt de laatste jaren in hoog tempo toe.

54. Een merkwaardige dynamiek, die door Friedrich Nietzsche genadeloos ontleed werd, o.a. in zijn *Zur Genealogie der Moral* en *Der Antichrist*.

55. *Cum de quibusdam mulieribus* was gericht tegen de begijnenbeweging als geheel, vanwege haar semi-religieuze praktijken en ongeoorloofde theologische activiteiten (zoals het discussieren en zelfs preken over het wezen van God en over de drieenheid). Op het eind van het decreet werd een uitzondering gemaakt voor rechtgelovige, d.w.z. de leiding der clerus aanvaardende vrouwen. *Ad nostrum* was met name gericht tegen de begijnen en begarden in het Duitse Rijk, die men van de ketterij der Vrije Geest verdacht. Zie over de context en uitwerking van deze decreten m.n. R.E. Lerner, *The heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* Berkeley/Los Angeles/Londen 1972, en J.-C. Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*. Parijs/Den Haag/New York 1978.

56. *Dictionnaire de Spiritualité*, 'Frères du libre esprit', kol. 1253. De veroordelingen zijn o.a. te vinden in G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*. 2 dln, New York/Manchester 1966, pp. 314-315.

57. Lerner, *The heresy*, p. 83, noemt het decreet *Ad nostrum* het geboortecertificaat van de Vrije Geest (geboortecertificaat van de als zodanig door de kerk omschreven en vervolgde ketterij, wel te verstaan).

58. Om deze levenshouding als waarlijk christelijk te onderbouwen werd verwezen naar het leven van Jezus of ook naar Paulus (vgl. Galaten 5: 18, en zijn brief aan de Romeinen) en naar de eerste christenen.

59. Zie voor een gedetailleerde beschrijving van receptie en uitwerking van de decreten van 1317 in het diocees Utrecht: Koorn, *Begijnhoven*, hdst. 2: 'De vervolging van de begijnen in 1317 en hun rehabilitatie' (pp. 16-25).

60. De 'derde orde' der franciscanen en dominicanen was een soort lekenorde, die vooral vrouwen trok. In de derde orde werden niet de eeuwige geloften van kuisheid, armoede en gehoorzaamheid afgelegd, en golden de beperkingen der clausuur niet. De evangelische raden, en meer in het bijzonder de regel van de betreffende orde, golden wel als richtsnoer, waar men zich middels aangepaste tijdelijke beloften toe verplichtte. De tertiariissen woonden soms alleen, maar meestal in gemeenschappen, vaak gingen bestaande groepen als geheel over tot een derde orde.

61. Zie hiervoor Schmitt, *Mort d'une hérésie*.

62. Zie voor deze these o.a. K. Ruh, 'Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen', in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 8 (1982), pp. 323-334, en literatuur aldaar.

63. Zie L. Volker, "'Gelassenheit'". Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Entwicklung in der nacheckhartschen Mystik bis Jakob Boehme', in: F. Hundsnerscher & U. Müller (ed), *Getempert*

und gemischt Für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag. Goppingen 1972, pp. 281-312.

pp
68

64. De veroordelingsbul van Johannes xxii (*In agro dominico*, 27 maart 1329) is opgenomen in: J. Quint (ed./vert.), *Meister Eckehart Deutsche Predigten und Traktate*. München 1955, pp. 449-455.

70

65. Uit de overvloed aan literatuur hierover slechts een enkele titel: S. Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenkloster des Mittelalters. Quellen und Studien*. München 1980; aldaar een uitputtend literatuuroverzicht. Recentere literatuur vindt men in de in noot 34 genoemde bundels; zie ook de jaarlijkse literatuuroverzichten in OGE.

66. Onderdeel van hs. Brussel, KB 643-644 (zie voor een beschrijving van het handschrift: G. J. Liefstinck, *De Middelnederlandsche Taulerhandschriften*. Groningen 1936, pp. 11-26). In dit hs. bevinden zich ook een vijftal tractaten van Alijt Bake zelf (o.a. een van de twee overgeleverde hss. van *Boecxken*). Tussen de afgeschreven preken en tractaten op naam van Tauler bevonden zich drie preken van Eckhart (vgl. Ubbink, 'Meister Eckhart', p. 162).

67. Geert Grote's vertaling hiervan is onlangs opnieuw uitgegeven door A. G. Weiler: *Getijden van de eeuwige Wijsheid naar de vertaling van Geert Grote*. Baarn 1984.

68. Zie over hen: B. Gorceix, *Amis de Dieu en Allemagne au siècle de Maître Eckhart*. Parijs 1984, en het *Verfasserlexikon* onder 'Merswin, Rulman' (ook voor overige literatuur).

69. Zie bijv. 'De weg van de victorie', 14,438, en 'Autobiografie' 3, 55. Spaepen wijst in zijn annotaties geregeld op Bake's (impliciete) schatplichtigheid aan m.n. Ruusbroec, zo vooral in 'De vier kruiswegen'.

70. Zie o.a. G. Epiney-Burgard, 'L'influence des beguines sur Ruusbroec', in: P. Mommaers en N. de Paepe (ed.), *Jan van Ruusbroec The sources, content and sequels of his mysticism*. Leuven 1984, pp. 68-85.

71. Aan het einde van het tweede boek der *Brulocht* vindt men een van de passages waarin Ruusbroec uitdrukkelijk waarschuwt voor 'dwalingen' als die der Vrije Geest. Vgl. in verband hiermee o.a. J. Van Mierlo: 'Ruusbroec's bestrijding van de ketterij', in: OGE 6 (1932), pp. 304-346, E. Colledge en J. C. Marler, "'Poverty of the Will": Ruusbroec, Eckhart and *The Mirror of simple souls*' en F.-J. Schweitzer, "'Caritatem habe, et fac quod vis!" Die "Freien Geister" in der Darstellung Jans van Ruusbroec und in Selbstzeugnissen', in: Mommaers en de Paepe (ed.), *Jan van Ruusbroec*, resp. pp. 14-47, 48-67 (nadere literatuur aldaar), P. Verdeyen over Ruusbroec's oordeel over de rechtgelovigheid van Marguerite Porcete, in: OGE/vrouwenmystiek 1990.

72. A. G. Weiler, 'Leven en werken van Geert Grote, 1340-1384', in: C. C. de Bruin, F. Persoons en A. G. Weiler, *Geert Grote en de Moderne Devotie*. Zutphen 1984, pp. 9-55, hier p. 24.

73. Zo al genoemd door de leerlingen van Geert Grote als aanduiding van de hervorming die Grote voor ogen had, zo bij Windesheims geschiedschrijver Johannes Busch (1399/1400-1479) Vgl. M. Ditsche, 'Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes devotio moderna', in: *Historisches Jahrbuch* LXXIX (1960), pp. 124-145.

74. Zie in verband hiermee A. G. Weiler, 'Recent Historiography on the

pp. Modern Devotion: some Debated Questions', in: *Archief voor de Geschiedenis van de katholieke Kerk in Nederland* 26 (1984) 2, pp. 161-179, en meerdere bijdragen in: *De doorwerking van de Moderne Devotie Windesheim 1387-1987* Hilversum 1988

71 75. Zie in verband hiermee G. Drenth, 'Alles in allen. Mystiek, agressie en geslacht', in: *Mara* 1 (1988) 2, pp. 38-51.

76 In het Nederlands *De navolging van Christus* geheten. Men rekent het tot de meest gedrukte en vertaalde boeken ter wereld.

77 Zo bijvoorbeeld nog in de gewaardeerde vertaling van G. Wijdeveld: *De Navolging van Christus* Antwerpen 1957, heruitgave in 1985. In huidige interpretaties en vertalingen van het betreffende bijbelwoord spreekt men van het Rijk Gods als '(midden) onder' de mensen.

78 Vgl. L.A.M. Goossens, *De meditatie in de eerste tijd van de moderne devotie*. Haarlem/Antwerpen 1953, en J. van Herwaarden, 'Geert Grotes traktaat over de meditatie: *De quattuor generibus meditabilium*', in: *Geert Grote & Moderne Devotie*, pp. 130-141.

79. Mooie voorbeelden van dergelijke lijdensvoorstellingen zijn te zien in Rijksmuseum Het Catharijneconvent te Utrecht. Van de hand van een medewerkster van dit museum, Marlies Caron, is het lezenswaardige artikel 'Ansien doet gedencken, de religieuze voorstellingswereld van de Moderne Devotie', in: *Geert Grote en de Moderne Devotie*, pp. 25-42. De interesse van de devoten deed zich ook gelden in miniaturen (ofschoon de devoten geen voorstanders waren van overdadige boekversiering), zie de prachtige catalogus *The Golden Age of Dutch Manuscript Painting* Utrecht/New York 1989 (met een inl. van J.H. Marrow).

80. Zie W. Lourdaux, 'Het boekenbezit en het boekengebruik bij de moderne devoten' in: *Studies over het Boekenbezit en het Boekengebruik in de Nederlanden vóór 1600*. Brussel 1974 (= Archief- en Bibliotheekwezen in België, extra-nr. 11), pp. 247-325, J.C. Bedaux, 'Boeken bij de Moderne Devotie', in: *Geert Grote en de Moderne Devotie*, pp. 43-49; en meerdere artikelen in *Geert Grote & Moderne Devotie* (onder III 'Intellectueel leven').

81. Zoals het grafschrift van Thomas van Kempen luidt: '*In omnibus requiem quaevisi, et nusquam inveni nisi in angulo cum libro*' (Overal heb ik rust gezocht, en nergens gevonden dan in een hoek met een boek). Een bibliotheek variant op de bekende verzuchting van Augustinus ('onrustig is het hart, tot het rust vindt in U') en karakteristiek voor het pre-humanisme van de devoten.

82 E. Persoons, 'De verspreiding van de Moderne Devotie', in: C.C. de Bruin e.a., *Geert Grote en de Moderne Devotie*, pp. 57-101, P. Hagemeijer, 'Devote vrouwen in Holland omstreeks 1400', in: N. Lettinck, J.J. van Moolenbroek (ed.), *In de schaduw van de eeuwigheid*. Utrecht 1986, pp. 224-241, en voor Duitsland met name de grondige studie van G. Rehm, *Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland. Untersuchungen zur Geschichte der Devotio moderna und des weiblichen Religiosentums*. Berlijn 1985 (= Berliner historischen Studien, Band 11).

83. De devoten waren vaak niet van hoge afkomst (blijkens *vitae*, kronieken, namenlijsten e.d. uit de huizen en kloosters). De meeste gemeenschappen waren dan ook, vooral in de beginfase, niet erg kapitaalcrachtig.

84. Vgl. de veroordelingen op het concilie van Vienne (Leff, *Heresy*,

pp. 314-315) Een beschrijving van deze statuten vindt men o.a. in R.R. Post, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism* Leiden 1968, pp. 260-265. Post zet hier ook uiteen, waarom de z.g. lange versie van de statuten van het Mr. Geertshuis inauthentieek (niet van de hand van Geert Grote, nl. daterend van ná diens dood) moet zijn. Onlangs werd deze inmiddels geaccepteerde stelling van Post weer in twijfel getrokken door F. Koorn (in haar voordracht 'Hollandse nuchterheid', zie OGE/vrouwenmystiek 1990).

85. Zie Persoons, 'De verspreiding van de Moderne Devotie'.

86. Hagemeyer, 'Devote vrouwen', p. 234. Het betreffend motief wordt genoemd door paus Eugenius IV, in de bul waarin hij het incorporeren van nieuwe vrouwenkloosters in het Kapittel van Windesheim verbied (de Windesheimers hadden de paus om een dergelijk verbod gevraagd). Het verbod dateert van 8 november 1436, voor Galilea te Gent werd een uitzondering gemaakt omdat de procedure rond de inlijving daarvan al liep; vgl. R.Th.M. van Dijk, *De constituties der Windesheimse vrouwenkloosters vóór 1559*. 2 dln, Nijmegen 1986, dl. 1, p. 29

87. Galilea werd als gezegd opgenomen in 1438. Overigens werden nog wel een aantal verwante Kapittels gesticht die ook vrouwenkloosters opnamen, zoals het Kapittel van Sion (of Holland) en van Venlo, dat zelfs uitsluitend uit vrouwenkloosters bestond. Zie Van Dijk, *De constituties* (constituties der aanverwante Kapittels in deel II).

88. Zie o.a. Post, *The Modern Devotion*, pp. 273-292

89. Het verhaal betreft Fye van Reden, zuster in het Mr. Geertshuis, maar wordt verteld in de *visa* van een zuster uit Diepenveen, die een nicht van Fye was. Zie *Van den doechden der vuriger ende stichtiger susteren van Diepenveen*. ('Handschrift D'). Ed. D.A. Brinkerink, Leiden 1904, p. 297.

90. Zie Post, *The Modern Devotion*, pp. 269-272, en F. Koorn, 'Women without vows The case of the beguines and the Sisters of the Common Life in the Northern Netherlands', in: E. Schulte van Kessel (ed.), *Women and Men in spiritual culture, XIV-XVII centuries A meeting of South and North* Den Haag 1986, pp. 135-147, aldaar p. 138.

91. G. Dresen, 'Alles in allen', pp. 45-51, vgl. ook L. Breure, 'De hemelse Bruidegom', in: *Spiegel Historiael* 15 (1980), pp. 149-159, en idem, 'Männliche und weibliche Ausdrucksformen in der Spiritualität der Devotio moderna', in: Dinzelbacher en Bauer (ed.), *Frauenmystik im Mittelalter*, pp. 231-255

92. Uitgegeven in twee bundels: *Hier beginnen sommige stichtige punten van onsen oelden zusteren*. Ed. D. de Man, 's-Gravenhage 1919 (*vitae* van zusters uit het Mr. Geertshuis), en *Van den doechden (vitae* uit het klooster te Diepenveen), en in enkele verspreide artikelen

93. Mette van Delden bijvoorbeeld, zuster in het Mr. Geertshuis, placht geregeld haar armen ten hemel te strekken en te verzuchten: 'Lieve Here, wanneer sal ic bij U comen? Hoe lange sal ick van U verscheyden wesen?' Totdat op een nacht Christus haar verscheen in de gedaante van een toornige huisvader en haar voor de kaak sloeg, haar berispende voor haar ongeduld: 'coene gi u niet een luttel lijden ende verwachten, hent dattet My behagelick is?' Vervolgens gooide hij een hand distels in haar bed 'ende genc daer doe al

pp

72

73

p naeket in liggen wentelen, hent Hi al bebloedet scheen' Zo moet ook gij nog
74 worden, voegde Hij Mette toe, eer gij tot Mij komt (*Hier beginnen*, pp 225 en
229 230)

94 Vgl J J Mak, 'Christus bij de Moderne Devoten', in *OGE* 9
(1935), pp 107-166, hier p 143

95 Fefce Neghels bijvoorbeeld, die dement was en stervende, trok zich
bij binnenkomst van haar biechtvader de kleren van het lijf, omdat zij dacht dat
haar Beminde al aantrad Op de verschrikte reactie van een medezuster ('wildi
nu uselven naeket maken, daer onse vader bi staet?'), de zusters mochten hun
pater zelfs niet in het gelaat zien, en zaten bij de preek met de rug naar hem toe)
zei Fefce stralend 'Een naeket brudegom die wil ene naecte bruyt hebben'
(*Hier beginnen*, p 57) De Italiaanse begijn Angela van Foligno (ca 1249-1309)
legde al bij het begin van haar geestelijk leven, als teken van haar overgave aan
Christus, aan de voet van het kruis al haar kleren af Zie P Romuald (ed.), *De
openbaringen van de heilige Angela van Foligno* Turnhout 1949, p 54

96 Bloemkolk geeft in haar inleiding bij het *Boecxken vander passien* een
vergelijking van Bake's en Taulers denkbelden over onthechting Het af
leggen van 'kleren' vond zij bij Tauler niet

97 Ook Bake's 'De weg van de ezel', dat we later nog bespreken,
ontstond uit een dergelijke behoefte aan concretisering (nl van het motief van
de ezel ziel, ontleend aan Jordanus van Quedlinburg) Bake achtte het werk
van Jordanus voor haar 'lieve kinderen' niet simpel en concreet genoeg, en de
ascetische inslag ervan te gering Vgl R Lievens, *Jordanus van Quedlinburg in de
Nederlanden Een onderzoek van de handschriften* Gent 1958, p 32

98 Vgl ook M Caron, 'Het beeld van Christus in de vrouwenkloosters
en bij de zusters van het Gemene Leven', in *Geert Grote & Moderne Devotie*,
pp 457 469, hier p 463

99 Zo liet Salome Stucken zich eens tijdens de mis geheel gaan in de
gewaarwording met haar Heer te worden verenigd Ze had zich in de kerk 'een
heymelijck stedeken' gezocht, 'daer sie hoer vrylijc ende onbecummert tot
onsen lieven heren mochte geven' De plek die ze had uitgezocht was echter
bestemd voor mannen 'Daer lach sie allene onder die mans Sie was in groter
devocien myt onsen lieven heren ende meende daer allene te wesen Den tranen
gaf sie overvloedelijc horen vrien ganc ende was myt also overvloediger gracen
bestort, dat sie van buten wat geruchts maeckte Also dat die mans omme segen
ende vrageden wat dat weer Doe was daer een man, die segede "het is een
dolle begijne, laet sie betien!"' (*Van den doechden*, pp 9-10) Uit de opmerking
van de man blijkt ook hoezeer men dergelijke vervoeringen met begijnen
associeerde In Duitsland werd de biechtvaders der devote zusters door het
colloquium van Munster (vergadering van betrokken devote broeders en
priesters) zelfs verboden in hun prediking te gewagen van de bruidssymboliek
Zie Johanna Nabber, *Vrouwenleven in prae reformatietijd, bezegeld door den martel
dood van Wendelmoet Claesdochter* Den Haag 1927, p 55

100 Soms was het verlangen naar het heilig lichaam en bloed zo groot,
dat de hostie vanzelf uit de hand van de priester vloog, de mond van de
verlangende zuster binnen (*Van den doechden*, pp 22, 195, 218) Elsebe Hase-
broecks voelde zich tijdens de elevatie (het opheffen van brood en wijn die

zojuist in lichaam en bloed zijn veranderd) met het warme bloed van Christus overgoten (p. 212).

101. Vgl. Mak, 'Christus bij de Moderne Devoten', pp. 148-151.

102. Die toch kwamen: zie Post, *The Modern Devotion*, pp. 277 e.v.

103. Een korte schets van deze colloquia geeft R Th.M. van Dijk, in: *Moderne Devotie. Figuren en Facetten*. Catalogus bij de tentoonstelling ter herdenking van het sterfjaar van Geert Grote, KU Nijmegen 1984, pp. 32-33.

104. Graag gelezen werden de *Honderd artikelen van de passie* van Suso, en levens van Jezus; vgl. C.C. de Bruin, 'Middeleeuwse levens van Jezus als leidraad voor meditatie en contemplatie', in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 18 (1978) pp. 129-155; 19 (1980) pp. 162-181; 21 (1983) pp. 129-173. Zie over lijdensdevotie in de late middeleeuwen o.a. M. Meertens, *De godsvrucht in de Nederlanden, naar handschriften van gebedenboeken der XV^e eeuw*. Dl. II (Lijdensdevoties), Brussel/Nijmegen 1931, veel literatuurverwijzingen vindt men ook in de prachtige iconographische studie van J.H. Marrow, *Passion Iconography in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance*. Kortrijk 1979.

105. Zwaar brandhout werd lichter als een zuster zich voorstelde dat zij Christus het kruis hielp dragen; slechte gedachten werden verdreven door zich voor te stellen, naast Christus op het kruis uitgestrekt te worden. Een zuster verdreef haar boosheid op andere zusters door zich deze voor te stellen onder het kruis van Christus, overgoten met diens bloed. (*Van den doechden en Hier beginnen*, passim). Vgl. ook Mak, 'Christus bij de Moderne Devoten', p. 134, en Caron, 'Het beeld van Christus', p. 458.

106. Zo bij Catharina van Siena. J.-K. Huysmans geeft een schilderachtige opsomming van dergelijk, meest Zuid-europese lijdensmysticae in zijn boekje over de (Hollandse) Lidwina: *Sainte Lydwine de Schiedam*. Parijs 1901. Vgl. G. Dresen, 'Vrouwen bezeten van liefde. Van minnemystiek naar lijdenslust in de late middeleeuwen', in: L. de Goei (ed.), *Ongeregeld zenuwleven. Historische opvattingen over de relatie tussen vrouwen en waanzin*. Utrecht 1989 (= *NcGv-recks* 89-2). Een opmerkelijke lijdensmystica uit de context van de Rijnlandse mystiek is Elsbeth van Oye (ca. 1280-ca. 1350); zie Ochsenbein, 'Die Offenbarungen Elsbeths von Oye'.

107. Vgl. de overgeleverde collaties (stichtelijke overwegingen) van Johannes Brinckerinck, een van de eerste biechtvaders in het Mr. Geertshuis te Deventer en stichter (en eerste rector) van het klooster te Diepenveen: W. Moll (ed.), 'Acht collaties van Johannes Brinckerinck. Eene bijdrage tot de kennis van den kanselarbeid der broeders van het gemeene leven, uit handschriften der vijftiende en zestiende eeuw', in: *Kerkhistorisch Archief*, dl. IV (1866), P.J. Begheyn, 'Drie collaties van Jan Brinckerinck: "vanden prelaten", "vanden ondersaten", "vander achtersprake"', in: *Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland* 13 (1971), pp. 77-90.

108. Zie Koorn, 'Hollandse nuchterheid', in: *OGE/vrouwenmystiek* 1990.

109. De parabel van de vijf wijze en vijf dwaze maagden (Matteus 25: 1-13) was in deze tijd een geliefd thema, vaak uitgebeeld in kerkportalen, zoals de wijze maagden, moest men steeds goed voorbereid zijn op de onverwachte komst van de Bruidegom.

- pp. 110. 'Autobiografie' 2, 25-28. De zinsneden tussen [] zijn door Spaapen
 77 aangebracht om de zin beter te laten lopen
 — 111. 'Autobiografie' 3, 47-50.
 80 112. 'Autobiografie' 3, 53-56 (vgl. Van Mierlo, 'Ruusbroec's bestrijding
 van de ketterij').
 113. 'Autobiografie' 4, 72 en 75.
 114. 'Autobiografie' 7, 162-163.
 115. 'Autobiografie' 9, 261-262.
 116. 'Autobiografie' 9, 268-269.
 117. 'Autobiografie' 10, 303-304.
 118. 'Autobiografie' 12, 370-371.
 119. 'Autobiografie' 15, 445-446.
 120. Het gerechtelijk hoofd van de kloosters die waren ingelijfd bij de
 congregatie van Windesheim Van 1425 tot 1454 was dit Willem Vornken
 ('Autobiografie' 15) = annotatie van Spaapen, die verwijst naar J.G.R. Ac-
 quoy, *Het klooster te Windesheim en zijn invloed*. 3 dln, Utrecht 1875-1880, dl. 11,
 pp. 106 e v).
 121. 'Autobiografie' 15, 473-476.
 122. Zie over deze Hille Sonderlants: *Van den doechden*, pp. 243-244:
 Hille kwam uit het Land van Kleef, was eerst begijn geweest, vervolgens
 zuster in het Mr. Geertshuis, en tenslotte een gerespecteerd koorvrouw te
 Diepenveen. Vandaar werd zij naar meerdere stichtingen uitgezonden (Galilea
 was hiervan de laatste; ze stierf in 1445) 'omme hore doechden willen Om dat
 sij hem daer een guet fundament solde leggen'.
 123. 'Autobiografie' 15, 477-480.
 124. Letterlijk. het geplaagd worden (door de duivel), innerlijke be-
 proevingen
 125. De 'tribulaties' die Bake beschrijft speelden zich af rond 1440, vgl.
 'Autobiografie' 19, 671-677. De H. Coleta (die eerst recluse was, maar uit haar
 inkluizing werd ontheven om de orde van St. Clara te hervormen) was reeds bij
 leven een beroemd hervormster, stichteres van de zgn. Coletienen. Ze stichtte
 tal van kloosters, m.n. in Frankrijk. Van 1437 tot 1442 was ze in Gent en
 stichtte ze daar het klooster Bethlehem (niet ver van Galilea). Ze keerde terug
 naar Frankrijk, maar kwam tegen het eind van 1446 in Gent wonen (waar Alijt
 inmiddels priorin was) en stierf spoedig daarna, in 1447. In 1448 schreef haar
 biechtvader haar *vita*. Zie G. De Gier, *Sinte Coleta van Corbie. De bronnen*. Gent
 (Monast. Bethlehem) 1982. Coleta lijkt, als ex-recluse en bekend hervormster,
 een groot voorbeeld voor Alijt te zijn geworden.
 126. 'Autobiografie' 16, 513.
 127. Degene die het overzicht heeft over de huishouding. Vgl. Van
 Dijk, *De constituties*, dl. 1, pp. 337-341.
 128. 'Autobiografie' 17, 593-595.
 129. 'Autobiografie' 18, 611 en 614.
 130. 'Autobiografie' 18, 643.
 131. 'Autobiografie' 19, 653-671. Deze vergelijking met de H. Coleta
 komt nog eens terug in 'Autobiografie' 66, 233-235.
 132. 'Autobiografie' 20, 724-730.

133. 'Autobiografie' 22, 804-805

134. 'Autobiografie' 23, 818.

135. 'Autobiografie' 24, 853-858.

136. Altaar.

137. 'Autobiografie' 25, 900-907

138. 'Autobiografie' 26, 948-949.

139. Planken vloer.

140. 'Autobiografie' 27, 979-995

141. 'Autobiografie' 28, 23.

142. De autobiografie gaat hier over van de *ick*-vorm in de *syj*-vorm.

Waarschijnlijk is dit een bewerking door de latere afschrijver Franciscus Jacobus Isabeels, een rector van het klooster Galilea (afschrift van 1613, dat later opnieuw gekopieerd werd, vgl. Spaapens inleiding bij 'Autobiografie').

143. 'Autobiografie' 28, 50-54.

144. 'Autobiografie' 33, 245-249.

145. 'Autobiografie' 34, 282-284

146. Ook Catharina van Siena mocht zich al in een dergelijke hartenruil verheugen.

147. 'Autobiografie' 44, 582-589

148. Vgl. H. Rahner, 'Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenvater von der Geburt Christi im Herzen der Glaubigen', in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 59 (1935), pp. 333-418, L. Cognet, *Gottesgeburt in der Seele Einführung in die deutsche Mystik*. Freiburg 1/B 1980 (oorspr. Parijs 1968); G. Eschbach, *Jean Tauler: la naissance de Dieu en toi*. Parijs (O.E.I.L.) 1986.

149. 'Autobiografie' 55, 952.

150. 'Autobiografie' 55, 944-948

151. 'Autobiografie' 57, 54-66.

152. 'Autobiografie' 58, 75-84.

153. 'Autobiografie' 60, 147-149.

154. 'Autobiografie' 60, 154-156

155. Wil ik de hoogste graad der minne kunnen bereiken.

156. 'Autobiografie' 61, 29-37

157. 'Autobiografie' 66, 257-67, 288; Spaapen noteert n.a.v. de laatste zinsneden bijna *contrecoeur*, dat de schrijfster zich 'wat quietistisch gekleurd' uitdrukt, maar 'waarschijnlijk niet naar de letter' genomen moet worden ('Autobiografie' 67c).

158. Waarschijnlijk werd dit Middelnederlands afschrift (*Van de neghen velden*) meegebracht door een passerend ordelid. Even verder in de tekst (68, 324) zegt Bake: 'het ghemeijnte hadde het', nl. het handschrift. Omdat Galilea het handschrift toen nog niet had, zal met deze 'ghemeijnte' een gemeenschap bedoeld zijn waarmee Galilea in nauw contact stond (zij vindt het immers niet nodig nader uit te leggen om welke gemeenschap het gaat). Een afschrift van *Van de neghen velden* werd in Galilea overigens later wel gemaakt, wellicht zelfs door Alijt Bake zelf: in het Gentse handschrift met Bake's autobiografie en haar 'Brief uit de ballingschap' volgt het onmiddellijk op de teksten van Bake. Het *Monasticon Windeshemense* noemt Isabeels als kopiist ervan (dl. 1, p. 248), maar het lijkt mij waarschijnlijk dat Alijt Bake vanwege het belang dat zij aan het werk hechtte, reeds een kopie maakte of liet maken.

- pp. 159 'Autobiografie' 68, 329. Op het achtste veld bevinden zich de
 86 zielen die zich wel 'te gronde' aan God hebben overgegeven, maar die hun
 — diepste eigen wil nog niet helemaal hebben afgelegd. Dit veld geldt bij Mers-
 90 win al als uitzonderlijk hoog, en wordt slechts door enkelen bereikt
- 160 'Autobiografie' 68, 339-340, 69, 345-350.
 161. 'Autobiografie' 76, 531 e v
 162. 'Autobiografie' 76, 533
 163. 'Autobiografie' 76, 544
 164. 'Autobiografie' 78, 578-581.
 165. Benaderen, ook in de betekenis van: in bezit verkrijgen, bezitten.
 166. Wordt een blijvende toestand van zijn wezen.
 167. Vgl 'Autobiografie' 19, 672-673.
 168. Ontbrekt. (Verwijst dit naar het eerste deel van de autobiografie,
 of naar latere gedeelten?)
 169. Aangehaald in de inleiding bij de 'Autobiografie', p. 214.
 170. De aantekening is afkomstig van een latere priorin, die ook een
 klein kloosterkroniekje bij het handschrift voegde. Haar aantekeningen date-
 ren uit ongeveer dezelfde tijd als het afschrift van Isabeels. Zie Spaapens inlei-
 ding, pp. 213-216.
 171. Na afronding van dit deel van mijn proefschrift ging R.Th M. van
 Dijk tijdens het congres 'Van Hadewijch tot Maria Petyt' (Antwerpen 5-7 sept.
 1989) eveneens in op de betreffende brief. Zijn veronderstellingen omtrent de
 context van de brief stroken met de door mij geopperde, zie OGE/vrouwen-
 mystiek 1990.
 172 Inleiding bij 'De brief uit de ballingschap', OGE 41 (1967), p. 352.
 173. Vgl. 'Brief uit de ballingschap' 1, 9-10: 'daer ghij tot noch toe wel
 af begonnen hebt'.
 174 Vgl. *Monasticon Windeshemense*, dl. 1, p. 266.
 175. Zie Van Dijk, *De constituties*, p. 89.
 176. 'Brief uit de ballingschap' 10, 288-290.
 177. 'Brief uit de ballingschap' 10, 322.
 178. 'Brief uit de ballingschap' 6, 166-167.
 179. 'Brief uit de ballingschap' 9, 285.
 180 Zie S. van der Woude, *Acta Capituli Windeshemensis. Acta van de
 kapittelvergaderingen der Congregatie van Windesheim*. Den Haag 1953, p. 53.
 181. De *vitae* van de zusters uit Deventer en Diepenveen kunnen onder
 dit besluit niet bedoeld zijn, zij werden pas ná 1455 opgetekend dan wel af-
 gerond (en leggen zonder uitzondering veel nadruk op het belang der gehoor-
 zaamheid en nederigheid)
 182. Vgl. Ubbink, *De receptie van Meister Eckhart*, pp. 234-239.
 183. 'Brief uit de ballingschap' 5, 128. In 'Autobiografie' 12, 375-378 is
 ook sprake van 'licden van buijten, die met meshaghen ende misnoeghen op
 mij vielen ende met swaer oordeel ende verdriet, ende mij veel lijdens ende
 moete [last, G.D.] aendeden.'
 184 'Brief uit de ballingschap' 10, 317-318. Ook elders in de brief
 (6, 162-168) valt dit oordeel: 'Die dit merckte naer rechte reden ende bescheij-
 dentheijt, naer dat die ghemeijne schrijften ende oock onsen regulen ende

statuten beschrijven ende wtwijzen, soo ist seker wel een abus ende wel seer te verwonderen hoe dat onse gheestelijcke, wijsce ende gheleerde mannen tot dese onwijse ende onbescheijden sotheit ghecommen sijn'

185. 'Brief uit de ballingschap' 10, 320-322.

186 Vgl 'Brief uit de ballingschap' 9, 271-278 en 283-287. Alijt wist zich gelukkig in hoog gezelschap: 'Alsoo Godt coninckx pharons herte verharde teghen Moijses, ende alsoo die felle joden ende phariseen hoer herten verblendt waeren, dat sij dat waerachtich licht, dat in Christus was, niet sien en costen, ende alsoo Caijphas propheteerde dat het beter was dat eenen mensche sterven saude dan alle dat volck bedorven, siet, recht aldus ist met mij gheschiet, God lof' (idem, 6, 168-174)

187 'Brief uit de ballingschap' 3, 62

188 'Brief uit de ballingschap' 4, 78-80

189 Zoals op dat moment bij haar het geval was, 'Brief uit de ballingschap' 4, 81-86.

190. 'Brief uit de ballingschap' 5, 113 en 119

191 'Toen de heilige Laurentius door zijn beulen werd geroosterd zou hij volgens de legende tegen hen gezegd hebben: 'Keer mij maar om en eet'.

192 'Brief uit de ballingschap' 5, 146-150

193. Deze waarschuwingen waren in Gent ook bekend, vgl. 'Autobiografie' 3, 55 Hetzelfde klooster Groenendaal zou vanaf ca 1483 de rectoren voor Galilea gaan leveren Het commissariaat over Galilea was bij de incorporatie in het Kapittel van Windesheim als gezegd overgedragen aan de prior van Ten Walle in Elsegem, bij de benoeming van een opvolgster van Alijt Bake in 1457 werd de prior van Ten Walle door het Kapittel nog eens uitdrukkelijk aangewezen als commissarius voor Galilea (Van der Woude, *Acta Capituli*, p 57), was deze verantwoordelijkheid in de tijd van Alijt misschien in het slop geraakt?

194 Spaapen merkt in zijn inleiding bij 'De vier kruiswegen' in OGE 40, p 13, op dat Alijt Bake's 'leer over de passieve overgave langs "het laten en liden" een zeer bizonder kenmerk [vertoont], dat we bij de Nederlandse mystieken vóór haar, zomin als bij die na haar, niet in die vorm hebben aange troffen, doch dat we, zoals we reeds zeiden, wel menen terug te vinden in de Franse school, bij de wegbercidrs nl en de aanhangers van de *Doctrine du pur amour*' (Aan de opvattingen van de betreffende zeventiende-eeuwse school rond Mme Guyon ontleent het quietisme zijn officiële benaming, het werd als zodanig in 1699 door de paus veroordeeld Men is het begrip quietisme vervolgens ook gaan gebruiken om soortgelijke vroegere denkstromingen mee te typeren) Axters, *Geschiedenis van de vroomheid*, dl III, pp 163 en 168, spreekt in verband met Alijt Bake van een 'duidelijke overspanning' van de lijdensdevotie, en noemt deze een 'symptoom van naderend verval' der mystiek. In zijn *Inleiding tot een geschiedenis van de mystiek* bespreekt hij Alijt Bake in het hoofdstuk 'Mystiek en neurose', onder het kopje 'Zelfkwelling': 'Voorts blijkt de interpenetratie van vroomheid en van pathologie nergens even duidelijk als in het geval van Alijt Bake (..)'.

1. Een van Bake's kloosteronderrichtingen, 'De weg der victorie', vormt weer een samenvatting van dit *Boecxken*

2 Het eerste, verloren gegane deel van haar autobiografie werd ook aangeduid als het *Boek der tribulacien* (Axters, *Geschiedenis van de vroomheid*, III, p. 166).

3. 'Autobiografie' 4, 66-68

4. 'Autobiografie' 8, 219-223.

5. 'Autobiografie' 4, 72-73.

6. 'Autobiografie' 7, 163.

7 'Autobiografie' 44, 587-593.

8 'Autobiografie' 43, 554-555.

9 'Autobiografie' 30, 107-110.

10 De scherpe tegenstelling tussen 'geest' en 'vlees' (ook karakteristiek in de meeste gnostische stromingen) is vooral door Paulus in het christendom geïntroduceerd. Het vlees, of 'de wet die in mijn ledematen is' (vgl. Romeinen 7) doet hangen aan 'de dingen van de wereld' (1 Korintiërs 7: 33); de geest is open voor de 'wet van God', en bekommerd om de 'dingen van de Heer' (1 Kor. 7: 32).

11 Vgl. K.E. Børresen, 'Antropologische fundamente van de man-vrouw verhouding in de klassieke theologie', in: *Concilium* 12 (1976) 1, pp. 18-30, K. Vogt, "'Man worden": een aspect van een vroeg-christelijke antropologie', in: *Concilium* 21 (1985) 6, pp. 66-76, en G. Dresen, 'Mij geschiede naar uw Woord. Een paar zedenkundige bespiegelingen naar aanleiding van de bevruchting door de Heilige Geest', in: *Zij waait waarheen zij wil. Opstellen over de Geest, aangeboden aan Catharina J.M. Halkes*. Baarn 1986, pp. 37-48

12. Uit de overvloed van boeken en artikelen waarin de misogynie in laat-middeleeuwse geschriften wordt aangetoond, slechts enkele titels: Ph. Delhaye, 'Le Dossier Anti-Matrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et Son Influence sur Quelques Ecrits Latins du XI^e Siècle', in: *Mediaeval Studies* 13 (1951), pp. 65-86; M.-Th. d'Alverny, 'Comment les théologiens et les philosophes voient la femme', in: *Cahiers de Civilisation Médiévale, Xe-XII^e Siècles* 20 (1977), pp. 105-128. De misogynie onder celibatairen en klerken hing waarschijnlijk samen met de striktere regels inzake het celibaat die in het kader van de gregoriaanse hervormingen werden doorgevoerd. Om een universitaire opleiding te volgen moest men celibatair blijven (de perikelen rond Abélard getuigen nog van de 'dubbele moraal' in deze periode). Aan de universiteiten en onder klerken ontstond een ware hausse van geschriften met bewerkingen van, en spitsvondige aanvullingen op een verhandeling van de Griekse filosoof Theophrastus (overgeleverd via het tractaat *Adversus Jovinianum* van Hieronymus), waarin de auteur uitvoerig alle mogelijke ondeugden van vrouwen uitspelt, met als doel wijsgeren af te raden om te huwen. Het tractaat van Theophrastus/Hieronymus en de aanvullingen daarop gingen een eigen leven leiden door handzame bewerkingen ervan, zoals het *Alfabet van Vrouwenondeugden* van Antoninus van Florence (ca. 1450), dat op zijn beurt weer een belangrijk bronnenboek werd voor de *Mallens Malificarum* (de Heksenhamer) van Jakob Sprenger en Heinrich Institoris (1487).

13. In de autobiografie is op verschillende plaatsen sprake van het ingevoerd worden in de derde weg; nu eens als 'theoretisch' onderricht (aanwijzingen van Jezus aan haar bed e d), dan weer als 'practicum' (de feitelijke omvorming, het betreden van Jezus' binnenste en daar rondgeleid worden).

14. 'Autobiografie' 59, 98-118.

15. Van Bake's ezelin is sprake in Matteus 21: 2 en 7; maar zowel bij Matteus als bij de andere evangelisten bereed Jezus niet de ezelin, maar (naar de messiaanse overlevering, vgl. Zacharias 9: 9) haar veulen.

16. 'De weg van de ezel' 215-233.

17. Zie voor de bovenstaande passage 'Autobiografie' 53, 861-56, 964.

18. 'De vier kruiswegen' 46, 624-625; vgl. ook 'Louteringsnacht van de actie' 264-267.

19. 'Louteringsnacht' 255; 'Autobiografie' 76, 532.

20. 'Autobiografie' 76, 533.

21. 'Autobiografie' 69, 346.

22. 'Autobiografie' 69, 349.

23. 'De vier kruiswegen' 46, 622-623.

24. In het volgende citaat zelfs tot vier keer toe: 'Fnde hem dunct recht dat si weder tot haren oorsproghe ghecommen zijn, daer si eerst ute ghevloten zijn. Ende aldus so hebben si dat ewege leven in hem al nu, ende smaken dat alzoe sekerlic in desen leven, dat sijt inder ewicheit smaken selen Niet, dat sijt hier in alsulker bevoelliker ende smakeliker wijs altooes moghen gebruiken als si daer selen. Maer si hebbent van binnen in der seker beloften ende somtijt hebben si oec eennen voersmaec daeraf in bevoelliker wijs.' ('Louteringsnacht' 261-269). Vgl. C. Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley/Los Angeles/Londen 1987: een dergelijke metaforiek, verwijzend naar voedsel – het voeden en gevoed worden – zou karakteristiek zijn voor vrouwelijke mystieken.

25. 'Autobiografie' 33, 233-243.

26. 'Autobiografie' 65, 275-277.

27. 'De weg der victorie' 14, 456-458.

28. Vgl. bijv. de evangelische raad in 'De weg der victorie' 14, 465-467: 'So wie na mij wille commen, die vercooepe al dattu heeft ende gheeft den armen ende verloechene sijn selven ende neme op sijn cruce ende volge mi na' (Markus 10: 21, Matteus 16: 21; laatste zinsnede Lukas 14: 27).

29. 'De weg der victorie' 15, 468-474.

30. 'Autobiografie' 43, 569-570.

31. 'Autobiografie' 34, 276-277 (ook in dit fragment schouwt Alijt in Jezus' open hart)

32. 'De weg der victorie' 13, 418-421.

33. 'Autobiografie' 26, 948-949.

34. 'De vier kruiswegen' 11, 108-124.

35. Bake verwijst ook naar de letterlijke betekenis van het woord *sollen*, nl. naar een bepaald balspel waarbij de bal met een riem of band wordt weggeslingerd (ook wel *werreballen* of *solleballen* genoemd: '(...) laet Gode met die sollen hoe Hi wille. Want die met Jhesus werreballen, die moet selve sijn een sollebale, daer die Here mede doen mach hoe ende wat Hi wille, nu binnen, nu

pp. buten, nu boven, nu beneden, nu in rusten, nu in arbeide, nu in weelden, nu in
 102 armoeden, nu in dingen die sijn sinne gelijk sijn ende goet dincken, nu in
 — dinghen die hem contrarie duncken ende niet goet. Ende onder alle deser ende
 110 deser ghelijc so moet hem di mensche te male bugen in rechter simpelheit'
 ('Louteringsnacht' 707-715).

36. 'De vier kruiswegen' 16, 178 e v.

37. *Boecxken* 50, 255.

38. Spaapen vermeldt dat hij de uitspraken waarvan Bake zegt dat zij ze aan Bernardus ontleent, bij Bernardus zelf niet heeft kunnen terugvinden. Waarschijnlijk ontleent Bake ze aan een van de vele pseudo-bernardijnse geschriften die in de late middeleeuwen circuleerden en zeer populair waren. Vgl. Kopf, 'Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik'.

39. 'De weg der victorie' 6, 206.

40. 'De weg der victorie' 6, 219-221. Vgl. de volmaaktheid van de *âme franche* / *âme aneanti* bij Marguerite Porete.

41. 'De weg der victorie' 15, 470-473, vgl. *Boecxken* 88b, 2534-2537.

42. 'Autobiografie' 49, 783-798

43. Vgl. hdst. 1, 'Achtergrond en levensloop van Alijt Bake'.

44. 'De vier kruiswegen' 53, 716-777.

45. 'De vier kruiswegen' 28, 352-29, 370. Hetzelfde wordt verderop (45, 596-599) nog eens herhaald: 'Ende hoe hy meer in sijn armoede ende liden syn niet siet, hoe dat hy bangher [heeft] ende wedercricht, alsoe dat hem dunct dat hy sterven sal oft dat hy sijn sinnen verliesen sal.'

46. 'Autobiografie' 65, 206-207.

47. 'De vier kruiswegen' 60, 816-827; laatste zinsnede betekent: en hij weet niet waarheen hij zich keren moet

48. 'De vier kruiswegen' 62, 849-861.

49. 'De vier kruiswegen' 59, 813-815.

50. 'De vier kruiswegen' 63, 867-872.

51. 'De vier kruiswegen' 37, 488-493. Vgl. ook 'Autobiografie' 76, 542 e.v.: 'Desen staet is beghin ende eijnde ende waerom alder dinghen. Sij is alpha et o, een met het goddelijcken wesen, boven der menscheijt Christus.'

52. 'Louteringsnacht' 222.

53. 'Louteringsnacht' 254-263.

54. 'Aldus wort gracie gheboren wt Godt ende sij baert den mensche voirt in haer selven' ('Autobiografie' 78, 587-588); 'Siet, aldus baert dan die gracie [d]en mensche en mackt [hem] goddelijck en een met hem in dat goddelijcke wesen' (600-602).

55. *Boecxken* 93; 2799-2800.

56. Zo ook bij Rulman Merswin, voor de meest volmaakten op het negende veld.

57. 'De lessen van palmzondag', b: 'Waarom Jezus op Palmzondag de eer aanvaardde, die Hij vroeger had ontweken', 503-504.

58. 'Lessen van palmzondag' 591-593.

59. 'Louteringsnacht' 330 e.v.

60. Efesiërs 4: 26 'Bekleedt u met de nieuwe mens, die naar Gods beeld is geschapen in ware gerechtigheid en heiligheid. Daarom, doet de leugen weg

en laat ieder met zijn naaste de waarheid spreken, want wij zijn elkanders ledematen. Wordt toornig maar zondigt niet. (4: 24-26a, vert. Kath. Bijbelstichting St. Willibrord 1961, cursief in origineel).

61 'Louteringsnacht' 523-540

62. 'Want alsoe dat volbringhen des wercs meerder es dan dat weten, alsoe vele es dit werkende leven beter dan dat bescouwende. Want daer werdet alleen bescouwen, maer hier so werdet volmaectelec volbracht.' ('Louteringsnacht' 293-296)

63 'Louteringsnacht' 264

64. 'Louteringsnacht' 448-452.

65. 'Louteringsnacht' 274-275.

66. Een vergelijkbare interpretatie werd gegeven door Eckhart (Quint, *Meister Eckhart*, pr. 28) en door Jordanus van Quedlinburg (vgl. Lievens, *Jordanus van Quedlinburg*). Het Maria en Martha-thema (uitgelegd als *waardering* voor Martha c q het actieve leven, dit in tegenstelling tot latere interpretaties, vgl. ook Johannes 11) was bij vrouwen uit de context der Duitse mystiek geliefd. Vgl. F. Moltmann-Wendel, 'Die domestizierte Martha Beobachtungen zu einer vergessenen mittelalterlichen Frauentradition', in: *Evangelische Theologie* 42 (1982), pp. 26-37, M. Wehrli-Johns, 'Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung', in: Ruh (ed.), *Abendlandische Mystik*, pp. 354-367.

67. Alijt Bake volgt hier de middeleeuwse legenden omtrent het verloop van het leven van Maria Magdalena (die men vercenzeelvigde met de Maria, zuster van Martha, wier huis Jezus bezocht). Zie hiervoor o.m. A W G Haverkamp, 'Maria Magdalena, een voorbeeldige heilige', in: *Helse en hemelse vrouwen. Schrikbeelden en voorbeelden van de vrouw in de christelijke cultuur*. Utrecht 1988, pp. 65-72, en de (algemene) literatuurlijst aldaar.

68 De eenheid, eenheid met God uiteindelijk, die men vindt door in zichzelf te keren, staat tegenover de 'menigvuldigheid' van de buitenwereld. Het begrippenpaar eenheid-menigvuldigheid werd in deze zin vooral door Eckhart geïntroduceerd, en had een centrale plaats in de spiritualiteit van de Moderne Devotie.

69. 'Louteringsnacht' 680-685.

70. 'Louteringsnacht' 8-9.

71. Letterlijk: zaken die in de weg staan, die tegen zitten, tegenstanders.

72. 'Lessen van palmzondag' 193-216.

73. 'Lessen van palmzondag' 270-274.

74 Vgl. 'Lessen van palmzondag' 29-45.

75. 'Louteringsnacht' 435-437.

76. Vgl. R. Lievens, *Jordanus van Quedlinburg*, p. 32.

77 Als onderdeel van het vijfde punt is het tractaat 'De vier kruiswegen' opgenomen, dat ook afzonderlijk werd overgeleverd.

78 Inleiding Spaapen bij 'De weg van de ezel', p. 8.

79. Onheus.

80. 'De weg van de ezel' 1-6

81 Bake spreekt van de ezel soms in de hij-, maar meestal in de zij-vorm (en van 'ezellinnen', o.a. 'De weg van de ezel' 24); volgens Spaapen omdat zij in de onderrichting de zusters van haar gemeenschap voor ogen heeft.

pp.

110

114

- pp. 82. 'De weg van de ezel' 38-39.
 114 83. 'De weg van de ezel' 104-105.
 — 84. 'De weg van de ezel' 116-117.
 121 85. 'De weg van de ezel' 215-217
 86. mocht Hem.
 87. 'De weg van de ezel' 230-233.
 88. 'De weg van de ezel' 298-303.
 89. 'De weg van de ezel' 310-314.
 90. 'De weg van de ezel' 340-367.
 91. Júíst de eenvoudigen van geest, want 'die redene en mach hier
 altemale geen werc hebben' ('De weg van de ezel' 391).
 92. 'De weg van de ezel' 393-401.
 93. 'De weg van de ezel' 412.
 94. 'De weg van de ezel' 425-428.
 95. 'De weg van de ezel' 8-9.
 96. 'De weg van de ezel' 482.
 97. 'De weg van de ezel' 508-515.
 98. De verering voor het doorboord hart van Jezus (waaruit bloed en
 water vloeiden toen een Romeinse soldaat het na Zijn kruisdood doorstak; het
 bloedvloeiende hart werd hêt zinnebeeld van Christus' liefde) is niet nieuw.
 Augustinus is een van de eersten bij wie het motief voorkomt. Vooral de (late)
 middeleeuwen, met hun voorliefde voor concrete voorstellingen, ontwikkel-
 den een grote devotie voor het doorboord hart; meestal in combinatie met de
 doorboorde handen en voeten van Christus. Zo bij – de auteurs die Alijt Bake
 direct of indirect kende – Bernardus, Franciscus, St. Mechtild, Hadewijch,
 St.-Lutgart, Catharina van Siena, Eckhart, Tauler, Suso, Jordanus van Qued-
 linburg, Ruusbroec, en de meeste auteurs uit de Moderne Devotie. Vgl. o.a.
 G. Kanters, *De godsvrucht tot het Heilig Hart van Jesus in de vroegere Staten der*
Nederlanden (XIIe-XVIIe eeuw). 's-Hertogenbosch 1929; Meertens, *De gods-*
vrucht in de Nederlanden, dl. 11, *La dévotion du Coeur de Christ*, themanummer van
La Vie Spirituelle 141 (1987), nr. 675; F. Holbock, *Ausblick zum Durchbohren*.
Grosse Herz-Jesu-Verehrer aus allen Jahrhunderten. Stein a.R./Salzburg 1990.
 99. 'De weg van de ezel' 501-502.
 100. 'De vier kruiswegen' 63, 867-872.
 101. Uit haar 'brief uit de ballingschap' blijkt dat Alijt Bake ver ver-
 wijderd is van haar zusters, haar biechtvader slechts per brief kan bereiken, en,
 als gevolg van haar 'cause', ook lichamelijke beproevingen verwacht (vgl.
 hdst. 1). Het kapittelbesluit dat zeer waarschijnlijk naar aanleiding van haar
 geval werd genomen, stelde een *poena carceris* op het (af)schrijven door vrou-
 wen van openbaringsverhalen of wijsgerige stellingen.

3. BAKE'S KRUISMYSTIEK

1. 'Louteringsnacht' 222.

2. Een vergelijkbare terugblik op de eigen (uitzonderlijke) jeugd vinden
 we vaak bij profane schrijvers; waarschijnlijk vormt juist dit gevoel van uit-
 zonderlijkheid later de aanzet tot het schrijverschap.

3. 'Autobiografie' 55, 949-954.

4. Overigens wisselen de vier kruiswegen elkaar slechts tijdelijk, niet blijvend af; men moet ze steeds opnieuw doorlopen. Zie ook het slot van 'De vier kruiswegen'.

pp.

122

128

5. 'Autobiografie' 59, 100-112.

6. 'Autobiografie' 44, 593.

7. Vgl. 'Autobiografie' 53, 861-56, 964.

8. Vgl. 'Autobiografie' 30, 107-110.

9. Zo o.a. in 'De weg der victorie' 15, 472-473 en *Boecxken* 88b, 2537. Voorwaarde hiervoor is dat de tweede weg ten einde gegaan is, d.w.z. dat alle kleren 'bider colummene' (bij de geselkolom, *Boecxken* 87b, 2489) afgelegd zijn, en dat 'die mensche sijns selves te male verliest in den gront, ende woert een grondeloes niet in hem selven'.

10. De kerkvaders discusseerden expliciet over de vraag of bij de opstanding der lichamen vrouwen als vrouw (dat wil zeggen met een minder volmaakt lichaam) zouden opstaan, deze discussie werd echter door Augustinus al beslist 'ten gunste' van het vrouwelijk lichaam: vrouwen zouden opstaan met het geslacht waarmee zij geschapen werden, maar de feilen van de zondeval zouden weggenomen worden. Thomas bekrachtigde deze redenering in iets andere woorden: de nieuwe schepping zou een totaal herstel van de *oorspronkelijke* zijn (met andere woorden: vrouwen zouden het lichaam van *Eva* van vóór de val her krijgen). Vgl. Børresen, 'Antropologische fundamenteen van de man-vrouw-verhouding in de klassieke theologie', p. 24.

11. Zo bijv. in 'De vier kruiswegen' 37, 488-493. Dat zij die vereniging met de Oorsprong hoger achtte dan de vereniging met (de menselijke natuur van) Christus blijkt o.a. in 'Autobiografie' 76, 542 e.v.: 'Desen staet is beghin ende eijnde ende waerom alder dinghen. Sij is alpha et o, een met het goddelijcken wesen, boven der menscheijt Christus.'

12. 'De weg der victorie' 14, 456-458.

13. Christus – met wiens (mannelijke) natuur zij zich in de eerste twee kruiswegen vereenzelvigd had – ontleende zelf zijn unieke, weliswaar menselijke maar zondeloze natuur volgens Bake ook aan zijn Moeder: Hij had 'sijnre edelre natueren (...) alleene van haer genomen' ('De lessen van palmzondag' 301-302).

14. Met andere woorden, de Oorsprong waaruit zij 'ghevloten' is, sluit zij zelf, op haar beurt, weer in zich ('Louteringsnacht' 259-263). Een enigszins vergelijkbaar spelen met de rollen in het baringsproces is te vinden in *Boecxken* 93, 2798-2801: de schrijfster hoopt haar 'uutvercorene alder liefste kinderen ... te barene in die levende bynnenste ons liefs heren Jesum Christi, tot dat hi weder in u getransformeert woerde ontfact, die niet werdich en ben' (totdat jullie omgevormd zijn en waardig bent Hem te ontvangen).

15. 'Autobiografie' 53, 864-866

16. 'Autobiografie' 49, 786-787

17. 'De vier kruiswegen' 11, 108-120

18. 'Autobiografie' 8, 219-223.

19. Bij de geselkolom; *Boecxken*, o.m. 2291, 2367-2368 en 2489.

20. 'De vier kruiswegen' 16, 178 e.v.

21. 'De weg der victorie' 13, 418-421

- pp. 22. 'De weg der victorie' 6, 220-221. Zo ook in *Boeckken* 50b; 282-283;
 128 'doet af eygen wille ende daer en sal gheen helle sijn'.
 — 23. 'Autobiografie' 59, 98-99.
 136 24. 'Autobiografie' 65, 206-207.
 25. 'De vier kruiswegen' 60, 821-827.
 26. 'De vier kruiswegen' 29, 367-368.
 27. 'De vier kruiswegen' 59, 813-815.
 28. 'De vier kruiswegen' 63, 867-872.
 29. 'Louteringsnacht' 526-533.
 30. 'Louteringsnacht' 537-538 en 448-452.
 31. Zoals de titel luidt die Spaapen aan de betreffende onderrichting
 meegaf: 'De louteringsnacht van de actie'.
 32. 'Louteringsnacht' 681.
 33. Kernachtig aangeduid in zinsneden als: '...die alderuutvercorenste
 die pinen hem in aldersimpelder ghehorsamheit te wandelen', citaat uit de
 Proloog van 'De weg van de ezel', door Spaapen aangehaald in zijn inleiding
 daarop, p. 8.
 34. 'Autobiografie' 26, 948-949.
 35. Zie o.a. 'Lessen van palmzondag' 193-216 en 270-274.
 36. Mooie, heerlijke.
 37. 'Lessen van palmzondag' (a: 'Waarom Jesus weende'), 29-45.
 38. Zoals de ridders, die in hun strijd gewond raakten maar door hun
 Heer met zalven bestreken en beloond werden.
 39. 'Autobiografie' 59, 103.
 40. 'Louteringsnacht' 222.

DEEL II. GERTRUD BÄUMER

I. ACHTERGROND EN LEVENSLÖOP

1. Dit standpunt behelsde natuurlijk ook in haar eigen tijd een specifieke positie. Een zeer goede indruk van Baumers geschoold-lutheraanse achtergrond (schatplichtig aan de achttiende- en negentiende-eeuwse idealistische Lutherinterpretaties en aan de historische, c.q. historiserende theologie en godsdienstfilosofie van rond de eeuwwisseling) krijgt men via de toegankelijke klassieke werken van H. Stephan *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*. Berlijn 1951² (herziene druk) en, i.s.m. M. Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*. Berlijn/New York 1973³ (herziene druk), m.n. de paragrafen gewijd aan Baumers grote voorbeelden: Lessing, Herder, Goethe, Fichte, Harnack (haar leermeester aan de universiteit van Berlijn) en Troeltsch (die ze leerde kennen in de context van het Evangelisch-sociale Congres en later in de politiek, in de *Deutsche Demokratische Partei*).

2. 'Protestantischer Geist', in: *Zwischen Grabern und Sternen* (1919), pp. 91-99, hier pp. 94-95 (curs. origineel). Zie voor volledige titels van Bäumer de literatuurlijst.

3. Het begrip *Ichheit* dat Baumer aan Fichte ontleende, heeft bij haar (evenals bij Fichte) de positieve betekenis van zelfbewustzijn, het bewust ex-

ploreren en ontwikkelen van de eigen geestelijke en *seelische* vermogens, uiteindelijk ten dienste van het groter geheel (bij Fichte: de Staat). Het ook in het Duits ongebruikelijke begrip *Ichheit* stamde juist uit die mystieke traditie waarin ook Alijt Bake staat. Het begrip had echter oorspronkelijk – met name bij Eckhart – de pejoratieve betekenis die bij Alijt Bake het begrip *eygenscap* heeft: bij Eckhart en zijn erfgenamen staat 'Ichheit' voor het hechten aan zichzelf en aan de eigen belangen, het vormt als zodanig de voornaamste en taaieste hinderenis voor de vereniging met God.

4 *Lebensweg* (1933), p. 446 (curs. origineel).

5 Deze inspecteurs werden door Falk aangesteld in het kader van zijn *Kulturkampf*, i.c. zijn poging het onderwijs een Duits-nationale signatuur te geven en te zuiveren van m.n. katholieke invloeden. Zie voor een beknopte beschrijving van Falks *Kulturkampf* (bedoeld om de politiek-juridische autoriteit van de staat inzake kerkelijke aangelegenheden te vergroten) en in het algemeen van de politieke structuur van het Keizerrijk na de eenwording onder Bismarck in 1871 (ondanks de schijn van vertegenwoordigende organen als een *Reichstag* had het Keizerrijk een tamelijk absolutistische beslissingsstructuur met een groot overwicht van Pruisen op de centrale posities en in de 'vertegenwoordigende' organen) o.a. P.G.J. Pulzer, 'German History from Bismarck to the Present', in: M. Pasley (ed.), *Germany. A Companion to German Studies*. Londen 1972, pp. 249-368, en, bij wijze van grondig essay: S. Haffner, *Von Bismarck zu Hitler. Ein Rückblick*. München 1987.

6. Verderop in haar autobiografie schrijft Baumer meer over haar moeder. Zij merkt daar o.a. op – betreffende de tijd dat ze met haar moeder bij haar grootmoeder woonde – hoezeer haar moeder overschaduwd werd door haar grootmoeder en haar tante, en in hun buurt tot geen enkel initiatief kwam 'Sie ist ein zaghafter, sanfter, unendlich selbstloser Mensch gewesen, durch Wesen und Erziehung nicht gemacht für irgendwelche Selbstbehauptung' (*Lebensweg*, p. 92). Wat dit laatste betreft was haar dochter bepaald haar tegendeel.

7. *Lebensweg*, p. 10. Ik handhaaf in de vertaling Baumers gebruik van het lidwoord bij 'vader' en 'moeder' (ze gebruikt het vooral voor deze vroegste periode, en vooral daar waar ze emotioneel geladen gebeurtenissen weergeeft). Ook in het Duits creëert het gebruik van het lidwoord hier afstand en een enigszins plechtige sfeer

8. Uit deze opmerking over haar vriendinnetje valt af te leiden dat deze passage ook naar de tijd in Cammin verwijst, en wel naar de tijd dat Gertrud ongeveer 5 à 6 jaar oud was. In haar autobiografie vertelt ze ook over dat vriendinnetje en de vader die kapitein was

9. 'Der Vater im Feld', in: *Zwischen Grabern*, pp. 30-31.

10. *Lebensweg*, pp. 14-15.

11. *Lebensweg*, p. 18.

12. *Lebensweg*, p. 20.

13. 'Er ist der einzige Mann, den ich hatte heiraten mögen. Und genau aus diesem Gefühl, dass in ihm das Männliche in einer vollendeten Weise verkörpert ist (...) Ja, die meisten Männer kommen einem neben ihm wie Hanswurst vor, zumal heute' (G.B. over Lessing in een brief van 17-6-1942 aan Johanna Graef, opgenomen in *Briefe*, pp. 169-170). Baumer had ook een

pp.

137

—

140

pp buste van Lessing in haar studeervertrek staan (zie brief aan Marianne Weber,
140 12-9-1931, *Briefe*, p. 43).

— 14 Zie over Lessings religieus, theologie-kritisch project: J. von Lup-
143 ke, *Wege der Weisheit. Studien zu Lessings Theologiekritik*. Göttingen 1989.

15. De *Deutsche Glaubensbewegung* is overigens als georganiseerde bewe-
ging niet erg groot geweest (een bekende, actief betrokken sympathisant-ideo-
loog was C.G. Jung). Opggericht in 1933 als organisatie van losse *deutschglaubige*
groepjes, ging zij al in 1933 als een nachtkaars uit. De 'geest' ervan leefde
weliswaar informeel in brede kring, maar de NSDAP, geen concurrentie dul-
dend op het gebied van georganiseerde verering, stelde dat men heel goed
buiten alle kerken of religieuze organisaties om *gottgläubig* kon zijn. Zie over
geest en organisatie van de *Deutsche Glaubensbewegung* K. Meier, *Die Deutschen*
Christen Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Göttingen
1964 (p. 38 over de oprichting onder Hauer, verder passim; het boek zelf gaat
vooral over de *Glaubensbewegung deutscher Christen* in de evangelische kerken).

16. Vgl. haar brieven aan Mar. Weber, 27-6-1933, en aan Emmy Beck-
mann, 22-11-1934, *Briefe*, pp. 52 en 74.

17. Waarschijnlijk verplichtten de doelstellingen die Falk in zijn *Kultur-*
kampf nastreefde, haar vader ook min of meer tot een dergelijke schoolkeuze.

18 In 1881, vgl. Pulzer, 'German history', p. 264

19 *Lebensweg*, p. 35

20. *Lebensweg*, p. 36. Ik heb met opzet Baumers gebruik van het manne-
lijk bezittelijk voornaamwoord ('zijn') en het onzijdig persoonlijk voornaam-
woord ('het was de oudste') gehandhaafd. Ook in het Duits waren deze aandui-
dingen gemakkelijk te vermijden geweest; Baumer gebruikt ze bewust, in het
verlengde van de consequente aanduiding van zichzelf, in deze passage, als 'het
kind'.

21. De typering komt van Viktor von Weizsäcker, en werd door hem
gegeven in een kenschets van Lou Salomé. 'Ze was minder monumentaal dan
Gertrud Baumer' (gecit. naar H.F. Peters, *Lou Salomé. Haar leven en haar vriend-*
schap met Nietzsche, Rilke, Freud Rotterdam 1968, p. 280).

22. Op de christelijk-sociale beweging kom ik terug in noot 33

23. *Lebensweg*, p. 114

24. *Lebensweg*, p. 113

25. In de tijd waarin Baumer dit optekent, 1933, waren de nazi's reeds
begonnen aan de ideologische unificatie van het onderwijs. Ook Baumer wijd-
de in de jaren twintig en begin dertig haar beste krachten aan een dergelijke
unificatie, in haar geval aan de ontwikkeling van een uniforme, in levens-
beschouwelijk opzicht nationalisusche 'Einheitsschule' (hier m.n. opgevat in de
ideologische, niet in de organisatorische zin van het woord). Godsdienstonder-
wijs zou op deze *Gemeinschafts-* of *Einheitsschule* niet confessioneel, laat staan
clericaal georganiseerd moeten zijn, het moest de hoogste (meest 'innerlijke')
waarden van het christendom in verband brengen met de geestelijke geschiede-
nis van Duitsland. Minstens zo belangrijk achtte zij het in levensbeschouwelijk
opzicht dat de scholen bijdroegen aan de 'staatsburgerlich-nationaler Bildung'
van de jeugd. (Met een dergelijk streven zette zij feitelijk de onderwijspolitieke
initiatieven van Falks *Kulturkampf* voort, waaraan haar vader in Pommeren zijn

positie ontleende.) Zie over Baumers bemoeienissen in dezen: Huber, *Gertrud Baumer*, pp. 253-273; van haarzelf: *Deutsche Schulpolitik* (1928), en *Nationale und internationale Erziehung in der Schule* (1929), m.n. pp. 4-8. De nationaal-socialistische uniformering van het levensbeschouwelijk onderwijs rond politieke (religieus geladen) idealen begroette zij van harte; zie Gertrud Baumer, 'Neuaufbau der deutsche Schule', in: *Die Hilfe* 41 (1933) 5, pp. 97-100, en 'Auswirkungen der Schulreform', in: *Die Frau* 44 (1937) 8, pp. 717-724.

26. *Lebensweg*, p. 122.

27. *Die Lehrerin*, dat verslag deed van de specifieke perikelen van de onderwijzeres en van het zoeken naar de eigenheid van het meisjesonderwijs, was enkele jaren tevoren opgericht door Marie Loeper-Housselle.

28. *Lebensweg*, p. 126.

29. Een uitvoerige analyse van achtergrond en motieven van de 'eerste generatie' geeft H.-U. Bussemer, *Frauenemanzipation und Bildungsbürgertum. Sozialgeschichte der Frauenbewegung in der Reichsgründungszeit*. Weinheim/Basel 1985.

30. Een goede indruk van haar ideeën hieromtrent (en van Baumers schatplichtigheid aan haar) krijgt men via E. Dauzenroth (ed.), *Frauenbewegung und Frauenbildung: aus den Schriften von Helene Lange, Gertrud Baumer, Elisabeth Gnauck-Kuhne*. Bad Heilbrunn 1964. E. Gnauck-Kuhne is een leeftijdgenote van Helene Lange, wier denkbelden veel overeenkomsten vertonen met die van Lange en Baumer. Zij was gespecialiseerd in nationale economie en hield in 1895 als eerste vrouw het *Hauptreferat* tijdens een Evangelisch-sociaal Congres, onder de titel. *Thesen einer christlichen Frauenbewegung*; een ware sensatie. In 1900 ging ze (niet minder opzienbarend!) over van de protestantse naar de katholieke kerk. Lange en Baumer werkten rond afzonderlijke kwesties wel met haar samen. Over het algemeen was de burgerlijke vrouwenbeweging echter toch tamelijk confessioneel gebonden (zo werd de strijdbaar-nationalistische onderwijspolitiek van een Baumer door de meeste katholieke vrouwen niet erg gewaardeerd). Gnauck-Kuhne had in haar nieuwe kerk ook haar handen vol wat vrouwenanspraken betreft. Zie over haar. E. Moltmann-Wendel, 'Eine Frau zwischen den Konfessionen: die Sozialpolitikerin Elisabeth Gnauck-Kuhne (1850-1917)', in: H. Haring en K.-J. Kuschel (ed.), *Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie*. München/Zürich 1988, pp. 255-267.

31. De filosoof Georg Simmel zou op deze ideeën voortborduren in zijn *Zur Philosophie der Geschlechter* (opgenomen in *Philosophische Kultur* Leipzig 1911). Over hem o.a. M. Ulmi, *Frauenfragen - Mannergedanken. Zu Georg Simmels Philosophie und Soziologie der Geschlechter*. Zürich 1989. Zijn opstel riep in de toenmalige vrouwenbeweging ook kritiek op, zie hierover A. Wolfer-Melior, 'Weiblichkeit als Kritik. Über die Konzeption des Gegensatzes der Geschlechter bei Georg Simmel', in: *Feministische Studien* 4 (1985) 2, pp. 62-78, en B.F. van Vucht Tijssen, 'De plaats van de vrouw in de moderne cultuur: Marianne Weber contra Georg Simmel', in: *Sociale wetenschappen* 31 (1988) 2, pp. 83-102.

32. Zie over Lange o.a. D. von Velsen: 'Helene Lange', in: *Die Grossen Deutschen. Deutsche Biographie*, Band IV (1957), m.n. pp. 180-185; E. Moltmann-Wendel, *Menschenrechte für die Frau*. München 1974, pp. 36-47; en de klassieke studie over de Duitse vrouwenbeweging in de betreffende periode: R.J. Evans,

— 33 De begrippen evangelisch sociaal en christelijk sociaal gebruikt
 148 Baumer door elkaar. Ze doelt ermee op die stromingen in de evangelische kerken die, in aansluiting bij de nieuwe historiserende aanzetten in theologie en godsdienstfilosofie, maar vooral ook als reactie op de snelle industrialisatie in Duitsland in het laatste kwart van de negentiende eeuw (met de groei der arbeidersbeweging en leegloop der kerken als gevolg), een nieuwe, evangelisch gefundeerde verhouding zochten tot de moderne samenleving en tot het sociale vraagstuk. De 'innere Mission', de conservatieve christelijk-sociale beweging van Adolf Stocker, het meer progressieve Evangelisch sociale Congres, opgericht in 1890, en het daarmee verwante tijdschrift *Christliche Welt* (1886-1941). In de twee laatstgenoemde speelden figuren als Harnack en Troeltsch een belangrijke rol, en Baumer vermeldt ook op meerdere plaatsen dat zij zich met het Evangelisch-sociale Congres en met de discussies in *Christliche Welt* het meest verwant voelde (zo o.a. *Lebensweg*, p. 132). Zie over deze bewegingen F. I. Kouri, *Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage, 1870-1919. Zur Sozialpolitik im Bildungsbürgertum* Berlijn 1984 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 55).

34 Op de figuur van Naumann, die voor Gertrud Baumer zeer belangrijk zou worden, komen we nog terug. De theoloog Adolf von Harnack toont de zich getrouw aan zijn idealistisch historische theologie (waarin persoonlijke vorming en 'vrijheid' een centrale plaats innamen, en cultuur en christendom bijna als synoniemen werden opgevat) relatief open voor het vrouwenvraagstuk zoals zich dat in deze kring stelde: hij werkte actief mee aan de verruiming van scholings- en vormingsmogelijkheden voor vrouwen, en gaf op verzoek van Baumer ook wel lezingen in de BDF (vgl. brief aan Mimi Horn, 23-3-1913, *Briefe*, p. 22).

35 *Lebensweg*, p. 131

36 *Lebensweg*, p. 137

37 Von Velsen, 'Helene Lange', p. 180

38 *Lebensweg*, p. 141

39 *Lebensweg*, p. 145

40 *Lebensweg*, p. 146

41 De invloed van Dilthey's *verstehende* hermeneutiek is onder meer terug te vinden in Baumers latere historische romans. Zie over zijn hermeneutische methode Th. Kornbichler, *Deutsche Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert. Wilhelm Dilthey und die Begründung der modernen Geschichtswissenschaft* Paffensweiler 1984.

42 Naumann werkte deze ideeën uit in *Neudeutsche Wirtschaftspolitik* (1906), dat in links liberale en christelijk-sociale kringen veel opzien baarde.

43 In zijn *Demokratie und Kaisertum* (1900).

44 Vgl. Evans, *The Feminist Movement*, pp. 188-193.

45 Een ideaal dat in Nederland o.a. verwoord werd door Abraham Kuyper. Ook bij Naumann ging dit ideaal (dat politiek en sociaal economisch werd uitgewerkt in zijn 'nationaal-sociale idee') terug op zijn christelijk-sociale achtergrond. Zie hierover W. Goggelmann, *Christliche Weltverantwortung zwis-*

46. Baumer sloot hiervoor, als gezegd, aan bij de kerngedachten van Helene Lange. Ook in Nederland vonden deze gedachten instemming, bijv. bij Clara Meijer-Wichmann. Vgl. P. de Vries: 'Alle vrouwen zijn moeders. Feminisme en moederschap rond de eeuwwisseling' in: *Socialisties-Feministische teksten* 8. Amsterdam 1984, pp. 126-148, hier p. 147).

47. Een van de aanzetten tot de discussie vormde het boek *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts* van H.S. Chamberlain, uit 1899. Chamberlain (1855-1927) was een Britse cultuurfilosoof die in Genève studeerde, trouwde met de dochter van Richard Wagner, en in 1916 het Duitse staatsburgerschap kreeg. In zijn invloedrijke studie uit 1899 werkte hij een racistische mythologie van het Duitse volk uit, waarin technologische en natuurwetenschappelijke ontwikkelingen werden gerelateerd aan en geconfronteerd met de traditie van de Duitse filosofie. Hij was een van de eersten die het begrippenpaar *Kultur-Zivilisation* uitwerkten (waarbij 'cultuur' verwees naar de eigen, belichaamde *Geist*, de eigen aard van een volk, en 'beschaving' naar processen van beschaving, die makkelijk ontaardden in overbodige verfijning en technocratie en die, vaak van Franse herkomst, het Duitse volk van zijn vitale geestelijke *Kultur* dreigden te vervreemden). In de discussie die door zijn boek op gang kwam zocht men naar wegen om de verworvenheden van de beschaving weer ondergeschikt te maken aan, te 'doordrenken' met Duitse *Kultur*. Zie in verband met deze discussies G.L. Mosse, *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. New York 1964, en N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* 2 dln., Basel 1939, Ned. vert. *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoeken*. 2 dln., Utrecht/Antwerpen 1982, dl. 1, hdst. 1.

48. *Die Frauenbewegung und die Zukunft unserer Kultur* (1909), p. 11.

49. Maar dan wel bewondering die je 'aan jezelf teruggeeft' en die, bij alle magische en erotische elementen erin, moet wortelen in gemeenschappelijke '*Wertverbundenheit*', zou zijzelf hier onmiddellijk aan toevoegen (vgl. haar *Sinn und Formen geistiger Führung* (1930), opgedragen aan Helene Lange, die in dat jaar stierf). Hierin onderscheidde de ware *Führung* zich van de *Verführung* der massa.

50. *Lebensweg*, p. 222.

51. *Die Hilfe* werd door Naumann in 1895 opgericht. Het functioneerde min of meer als de spreekbuis voor zijn (verschuivende) ideeën. Behalve Baumer maakte ook Theodor Heuss lange tijd deel uit van de redactie.

52. Naar hun persoonlijke vriendschap verwijst Baumer in haar autobiografie zeer indirect, door namelijk een aantal brieven van Naumann aan haar te citeren waaruit zijn grote gehechtheid aan en bewondering voor haar blijkt (m.n. voor haar grote inzet in de Eerste Wereldoorlog, bijv. voor de nationale vrouwendiensten). Wellicht moesten de brieven ook een indirect protest op haar ontslag in 1933 '*wegen nationaler Unzuverlässigkeit*' doen horen?

53. *Lebensweg*, p. 161.

54. Zie hierover, naast Baumers eigen verslag in haar *Lebensweg*: Evans, *The Feminist Movement*, pp. 145 c.v.

- pp 55. *Lebensweg*, p. 163.
- 150 56. Zie voor een goed overzicht van de beginselen van deze *Neue Ethik*:
— Evans, *The Feminist Movement*, pp. 115-145, en: M. Janssen-Jurreit, 'National-
154 biologie, Sexualreform und Geburtenrückgang – über die Zusammenhänge
von Bevölkerungspolitik und Frauenbewegung um die Jahrhundertwende',
in: G. Dietze (ed.), *Die Überwindung der Sprachlosigkeit. Texte aus der neuen Frauen-
bewegung*. Darmstadt 1979, pp. 139-175.
57. Evans, *The Feminist Movement*, pp. 120-123.
58. Zo waren ook de sociaal-democratische vrouwen van aanvang af
uitgesloten. Helene Lange oordeelde dat zij niet 'auf dem Boden unserer
Staats- und Gesellschaftsordnung' stonden (Moltmann-Wendel, *Menschenrechte
für die Frau*, p. 46).
59. Zij was hierin op de voor deze organisatie ongewoon jonge leeftijd
van 26 jaar gekozen.
60. Zie voor Baumers versie van deze ingrijpende conflicten, die meer
dan een jaar duurden: *Lebensweg*, pp. 231-232.
61. Trots vertelt Baumer, *Lebensweg*, p. 235, dat de bond van 1910 tot
1914 sterk groeide, tot meer dan een half miljoen leden. Evans (p. 194) acht dit
te hoog geschat: de bond telde veel 'dubbele leden', vrouwen die via meerdere
organisaties lid waren; hij telt ruim 250.000 leden in 1914. De bond had specia-
le commissies voor vrouwen in het beroepsleven, voor vorming en onderwijs,
voor de verbetering van de juridische positie van vrouwen (in huwelijk en
beroep), voor huisvrouwen, ter bestrijding van zedelijk verval als alcoholisme
en prostitutie, enz.; daarnaast werkte de bond meer algemeen aan de (politieke
en ideologische) verbreiding van de idee dat de vrouw, dat wil zeggen de
vrouwelijkheid, op alle niveaus van het sociaal leven werkzaam moest worden.
62. Evans, *The Feminist Movement*, p. 154.
63. Idem, p. 274.
64. De paragraaf waarin hij deze ontwikkeling beschrijft draagt ook
haar naam: 'Gertrud Baumer and the Move to the Right, 1910-1914' (*The
Feminist Movement* pp. 153-158).
65. Idem, pp. 153, 154 en 157.
66. Zie o.a. 'Die neue Ethik vor hundert Jahren', in: *Frauenbewegung und
Sexualethik. Beiträge zur modernen Ethik*. Heilbronn a/N 1909², en *Der Wandel
des Frauenideals in der modernen Kultur*. München 1911.
67. *Lebensweg*, p. 234. In 1904 had Baumer haar studie afgerond met een
dissertatie over Goethe's *Satyros* (*Lebensweg* p. 198). Goethe bleef haar leven
lang voor haar het voorbeeld van de 'complete' mens.
68. *Lebensweg*, pp. 211-217. Baumer en Lange zetten zich enerzijds in
voor goede praktische opleidingen, anderzijds (voor een selectieve groep) voor
een gedegen vooropleiding voor de universiteit. Daarnaast zochten zij naar
vormen om binnen de algemene opleiding de vrouwelijkheid te doen ont-
wikkelen; in het kader hiervan pleitten zij o.a. voor vrouwelijke leerkrachten.
Een beknopt overzicht van deze activiteiten en van de ontwikkeling van het
hoger meisjesonderwijs vanaf 1865 tot de belangrijke hervormingen in 1908
geeft Bach, *Gertrud Baumer*, pp. 16-22, meer literatuur aldaar.
69. Zo werd in 1912 de *Bund zur Bekämpfung der Frauenemanzipation*

gesticht. Zie voor een overzicht van deze campagnes: Evans, *The Feminist Movement*, hfdst. 6, 'The Anti-Feminists', pp. 175-207.

pp.

155

—

159

70. 'Frauenbewegung und Nationalbewusstsein', in: *Weit hinter den Schutzensgraben* (1916), pp. 3-13, hier p. 4; Baumer haalt Fichte aan.

71. Idem, p. 10.

72. Idem, p. 12.

73. Zie hierover van haar o.a. *Die deutsche Frau in der sozialen Kriegsfürsorge* (1916).

74. De meeste vrouwen uit de 'radicale' vleugel sloten zich in 1915 aan bij de nieuw opgerichte *Women's International League for Peace and Freedom*. Hun deelname aan het internationaal vrouwen-vredescongres in Den Haag in april 1915 ontlokte Baumer scherpe kritiek. Zij meende dat pacifisme in deze situatie niets oploste, en de nationale eenheid brak. (zie m.n. 'Zwischen zwei Gesetzen', in: *Weit hinter*, pp. 51-59). De vrouwbeelden van de pacifistes (vrouw als hoedster van de moraal enz.) verschilden op zich overigens weinig van die van Baumer. Een indruk hiervan krijgt men in: G. Brinker-Gabler (ed.), *Frauen gegen den Krieg*. Frankfurt a/M 1980.

75. Zie Lily Braun, *Die Frauen und der Krieg*. Leipzig 1915; Agnes von Zahn, *Der Krieg und die Frauen*. Berlijn 1915; Paula Muller-Otfried, *Wir Frauen und der Krieg*. Berlijn-Lichterfelde 1915 (het was woekeren met de titels; in 1914 verscheen van Baumer al *Der Krieg und die Frau*).

76. *Der Krieg und die Frau* (1914), p. 6.

77. *Der Krieg und die Frau*, p. 7.

78. *Der Krieg und die Frau*, p. 10.

79. *Der Krieg und die Frau*, p. 7.

80. *Lebensweg*, p. 315.

81. *Lebensweg*, pp. 344-345. Het lange pamflet van het bestuur van de BDF kwam uiteindelijk terecht bij de regering van de republiek die op 9 november werd uitgeroepen. Op 8 november begon een commissie o.l.v. de katholieke centrum-man Erzberger en de sociaal-democraat Ebert (toekomstig kanselier van de republiek) de onderhandelingen met de geallieerden, op basis van de 'Veertien punten' van Wilson (Wilson weigerde te onderhandelen met autocraten en militairen, en eiste formele vertegenwoordigers van het volk). Reeds op 11 november was de wapenstilstand een feit. Baumers voorstelling van zaken i.v.m. de onderhandelingen is nogal tendentueus. Ze suggereert dat de nieuwe regering, door gebrek aan eenheid en wilskracht, verantwoordelijk was voor het aangaan ervan. In werkelijkheid drong ook de Generale Staf - in de persoon van Hindenburg en Ludendorff - op een wapenstilstand aan, omdat de militaire situatie onhoudbaar was, de in oktober aangetreden kanselier prins Max von Baden zette de eerste stappen ertoe.

82. *Lebensweg*, p. 310.

83. *Lebensweg*, pp. 371-372 en 327-328.

84. Het onontkoombare verdrag van Versailles werd getekend op 28 juni 1919 door een delegatie van de nieuwe regering (waarin sociaal-democraten en de katholieke centumpartij de meerderheid hadden). Het behelsde m.n. verlies van industrie- en grondstofrijk grensgebied aan Polen, Frankrijk en België, en verlies van alle kolonies; een ingrijpende demilitarisering (in-

krimping van het leger tot 100 000 man, ontbinding van de Generale Staf, verbod op alliantie met Oostenrijk, tijdelijke bezetting van de linker Rijnoe-
ver), en, op grond van het gewraakte artikel 231, dat Duitsland verantwoorde-
lijk stelde voor het uitbreken van de oorlog, nader te bepalen herstelbetalingen
(die zeer hoog uitvielen).

85. In de meeste andere Noordepese landen kregen vrouwen kies-
recht in de loop van de oorlog. In Duitsland dankten vrouwen het kiesrecht
aan de nieuwe republiek, niets wijst erop dat het Keizerrijk zich opmaakte om
de oorlogspanningen van vrouwen te 'belonen' met het toekennen van kies-
recht. Zie voor de politieke discussies in de nieuwe Rijksdag i.v.m. het toeken-
nen van kiesrecht aan vrouwen: Evans, *The Feminist Movement*, pp. 227-230.

86. *Lebensweg*, p. 357

87. Baumer citeert hierbij geregeld uit de kroniek die ze gedurende en
na de oorlog bijhield in *Die Hilfe*. Zo bijv. op pp. 359 e.v. over de eerste
bijeenkomsten van de Nationale Vergadering (eind 1918 - begin 1919).

88. *Lebensweg*, p. 361

89. Zie hierover *Lebensweg*, pp. 354-355, onpartijdiger: Huber, *Gertrud
Baumer*, pp. 93-146. hdst. 4, 'Der Linksliberalismus in der Weimarer Repu-
blik', en W. Stephan, *Aufstieg und Verfall des Linksliberalismus 1918-1933*. Got-
tingen 1973. In 1919 was de DDP de derde partij, met 18,6% van de stemmen.
Haar succes nam echter snel af (vooral ten gunste van nationalistisch centrum-
rechts); reeds in 1920 had zij nog maar 8,3% van de stemmen, in 1928 4,8%.
De partij steunde vooral op de hogere, stedelijke en geschoolde burgerij, en
telde relatief veel vooraanstaande bankiers en ondernemers (bijv. Rathenau) en
intellectuelen (Weber, Troeltsch, Meinecke e.a., Naumann stierf in 1919).

90. Baumer was niet de eerste of enige vrouw die een dergelijke ver-
zoenende taak voor vrouwen weggelegd zag. Enkele decennia tevoren oor-
deelde Gualberta A. Beccari in Italië dit ook bij uitstek een opdracht voor
vrouwen; zie Schwegman, *Feminisme als boetedoening*, p. 77.

91. Evans hierover, *The Feminist Movement*, pp. 235-236. 'This program-
me (...) committed the DDP to "the conquest of social, confessional and politi-
cal antagonisms"'. Women indeed, it said, were specially called to fulfil this
task. They would inspire German men to abandon their political struggles
through the example of "the spirit of self sacrifice".'

92. Idem, p. 236. Overigens verzette Baumer zich in de DDP en in *Die
Hilfe* wel tegen al te berekenende gezinspolitieke bemoeienissen (het instellen
van een 'Gebarzwang' om het volk aan te vullen e.d., Baumer verzette zich altijd
tegen dergelijke formuleringen, en stond daarin recht tegenover Naumann
(vgl. haar brief aan Mar. Weber, 31-8-1918, *Briefe*, p. 29). Naumann was een
protagonist van volkshygiënische ideeën, en hoorde bijv. bij degenen die rond
1905 de oprichting van de *Bund für Mutterschutz* ondersteunden, zie Jansen-
Jurreit, 'Nationalbiologie', p. 155). Baumer benadrukte steeds dat vrouwen
niet baarden voor de staat, maar omwille van het nieuwe leven van ieder
afzonderlijk individu (dat zij in geval van oorlog overigens wel offervaardig
moesten afstaan).

93. Evans, *The Feminist Movement*, p. 237

94. In tegenstelling tot de doelstellingen die in 1907, onder druk van de

radicale vleugel, waren opgesteld, o a door Baumers invloed was toen bepaald dat aangesloten organisaties niet alle 'rechtlerische' doelstellingen van de bond hoefden te delen (idem, p. 240).

pp.
161
—

95 Idem, p. 243 Dit had niet op de laatste plaats te maken met Baumers onverslijtbare energie en daadkracht. Wanneer Evans het heeft over de ideeën van de burgerlijke vrouwenbeweging in de jaren van de republiek spreekt hij eenvoudigweg van 'the ideology formulated by Gertrud Baumer' (p. 269). Vanaf 1931 was Baumer de enige vrouw in het bestuur van de BDF die al vóór de Eerste Wereldoorlog in het bestuur zat.

164

96. Idem, pp. 243-244.

97. *Briefe*, pp. 13-14 (inleiding van Emmy Beckmann bij de brieven uit de periode 1900-1933).

98 Evans, *The Feminist Movement*, p. 250.

99. Vgl. A. Troger, 'Die Dolchstosslegende der Linken: Frauen haben Hitler an die Macht gebracht', in: *Frauen und Wissenschaft*. Berlijn 1977, pp. 324-355.

100 Het waren ook vooral de jongere generaties die toetraden tot de nazï-vrouwenorganisaties. De BDF had al langer niet veel vat op jonge vrouwen (Evans, *The Feminist Movement*, p. 254). Vgl. ook M. Baum, 'Spannung und Ausgleich im Volksleben', in: *Vom Gestern zu Morgen. Eine Gabe für Gertrud Baumer*. Berlijn 1933, pp. 161-170. Zie voor een indruk van de denkbeelden die leefden onder meisjes en jonge vrouwen: M. de Ras, *Körper, Eros und weibliche Kultur. Mädchen im Wandervogel und in der Bundischen Jugend, 1900-1933*. Pfaffenweiler 1988. De Ras lijkt me wat al te terughoudend als het gaat om de vraag wat deze jonge vrouwen politiek gevoelig of op z'n minst ideologisch weerloos kan hebben gemaakt tegenover nazistische denkbeelden, in feite vindt zij dat die vraag niet gesteld, want (nog) niet beantwoord kan worden (p. 254).

101 Evans, *The Feminist Movement*, p. 252. Alleen de KPD bleef vasthouden aan de belangen van de gehuwde werkende vrouw

102 Idem, p. 251.

103. Zie voor een weergave van deze ontwikkelingen: J. Stephenson, *Women in Nazi-society*. Londen 1975, de intro's op hdst. 2 ('Marriage and Motherhood'), en hdst. 3 ('Birth Control and Unmarried Motherhood').

104 *Lebensweg*, p. 223.

105. Aandacht aan de situatie van arbeidervrouwen besteed vooral T. Mason, 'Zur Lage der Frauen in Deutschland 1930 bis 1940: Wohlfart, Arbeit und Familie', in: *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* 6. Frankfurt a/M 1976, pp. 118-193.

106 Zie hierover Stephenson, *Women in Nazi-Society*, hdst. 4 ('Women's Employment: Expansion and Opposition').

107. Zie ook Baumers *Familienpolitik. Probleme, Ziele und Wege* (1933).

108. *Lebensweg*, p. 416.

109 *Lebensweg*, p. 417.

110. Vanwege haar maatschappelijke basis en haar programma had de DDF relatief veel joodse leden en kiezers. Waarschijnlijk maakten dezen vooral deel uit van de liberale groeperingen binnen de partij, en gingen zij niet mee in de fusie met de *Jungdeutsche Orden*, waarin ook antisemitische tendensen leefden

pp Baumer zelf heeft zich altijd verzet tegen het antisemitisme, een principiële
164 houding die zij naar eigen zeggen van haar vader erfde en weliswaar persoon-
— lijk uitdroeg, maar nauwelijks openlijk verdedigde. Zij hielp naar eigen zeggen
166 verschillende joden in de oorlog vluchten of onderduiken en had meestal, ook
in de oorlog, een joodse secretaresse (zie o.a.: 'In eigener Sache', *Briefe*,
pp. 339-344, hier 340)

111 Baumer aan E. Beckmann, 13-4-1933, *Briefe*, p. 50.

112 Zie hiervoor, en voor een totaalbeeld van de situatie van vrouwen
onder het Hitler-regime m.n. C. Koonz, *Mothers in the Fatherland*. Londen 1987,
Ned. vert. *Moeders in het Vaderland* Amsterdam 1989.

113. Zie haar brief aan E. Beckmann, 13-4-1933, *Briefe*, p. 50.

114. Zie o.a. brief aan Helene König, 2-5-1934, *Briefe*, p. 68.

115. Vgl. brief aan Mar. Weber, 16-10-1936, *Briefe*, p. 95

116. *Die Frau* hoefde in 1940, toen vele tijdschriften moesten verdwij-
nen, nauwelijks in te leveren, 'weil ihm [het propagandaministerie, G.D.] die
Zeitschrift wichtig erscheint' (brief aan E. Beckmann, 18-6-1940, *Briefe*, p.
136). Ook bij hernieuwde verscherping van de papicrantsoenen in 1941 (ca.
200 tijdschriften moesten verdwijnen) werd Baumer verzekerd 'dass ein starkes
Interesse an ihrer Erhaltung vorlage' (nl. van *Die Frau*), het tijdschrift hoefde
niets in te leveren maar deed dit toch (4 pagina's per nummer) 'damit kein
Gerede entsteht' (Baumer aan E. Beckmann, 25-4-1941 en 15-5-1941, *Briefe*,
pp. 145 en 147). Na v. deze laatste prestatie (*Die Frau* had nog steeds 80% van
de omvang in vredestijd!) noteert Baumer: 'Ich bin doch ein bisschen stolz
darauf, dass es gelungen ist, die Zeitschrift, ohne Konzessionen zu machen,
durch diese durchaus politischen Klippen hindurchzusteuern' (idem, p. 147).
Van oktober 1941 (aanvang jrg. 49) tot maart 1943 verscheen *Die Frau* in
dubbelnummers; van april 1943 tot sept. 1944 (opheffing in het kader van de
algemene beperking der pers en maximale concentratie op oorlogsindustrie) als
kwartaalschrift (van 36 pp., 'das ist dann eigentlich nur eine Verkürzung um
ein Heft, und insofern sind wir ganz anständig behandelt' (G.B. aan E. Beck-
mann, 6-3-1943, *Briefe* p. 176). Een van Baumers vele boeken uit deze tijd, *Der
ritterliche Mensch*, kon in 1941 zelfs uitgegeven worden met kleurenfoto's (van
gebeeldhouwde stichterfiguren in de dom te Naumburg).

117. Zie bijv. brieven aan E. Beckmann van 17-5-1934 en 17-10-1934,
Briefe, pp. 70 en 71. Dorothee von Velsen schreef Marianne Weber later iets
over Frau von Sanden i.v.m. de biografie die zij, Marianne, over Baumer wilde
schrijven (maar vanwege zware depressiviteit niet afrondde). Deze duidt de
verhouding tussen beide vrouwen min of meer als liefdesverhouding aan, be-
ginnend met *coup de foudre* in 1921/1922 op het vrouweneiland in de Chiemsee
(waar zij elkaar ook daarna geregeld troffen). Na de dood van Helene Lange -
Frau von Sanden was inmiddels gescheiden - gingen zij samenwonen in Ber-
lijn. Zie D. von Velsen aan M. Weber, 19-10-1947, in Bach, *Gertrud Baumer*,
pp. 324-327.

118. G.B. aan Mar. Weber, 10-5-1940, *Briefe*, p. 135.

119. Een van haar moederlijk-trotse verhalen over de heldendaden van
de destijds negenjarige Karl-Edward ontlokt haar zelfs de (gezien haar levens-
werk opmerkelijke) bekentenis: 'Ich erlebe immer, wie viel mehr mir Jungen

liegen als Madchen' (brief aan Marie Baum, 27-9-1944, *Briefe*, p. 261) Dit blijktbaar niettegenstaande het feit, dat ze ook geregeld in zijn lust tot krachtmetingen met oudere vriendjes de loop der wereldgeschiedenis (i.c. oorlogen) verklaard ziet

pp.
166
—
169

120 Van de meeste van deze werken - die ze zelf overigens geen romans wilde noemen, en waaraan ze een gedegen historische studie vooraf liet gaan - werden tussen de 50.000 en 100 000 exemplaren verkocht; zo van *Adelheid, Mutter der Konigreiche* (1936) ca. 100.000 ex.

121. Vgl. brief aan Tilla Hubner, 11-10-1940, *Briefe*, p. 139.

122. Zie G.B. aan Dorothee von Velsen, 11-8-1946, *Briefe*, p. 323.

123. Ambivalentie en een zekere mate van krediet ten opzichte van het nieuwe regime waren, vooral in de eerste jaren na de machtsovername, overigens niet ongewoon onder burgerlijke (d.w.z. niet-socialistische) intellectuelen in Duitsland. Zie o.m. Ph. Metcalfe, 1933. New York 1988 (Ned. vert. 1933 Amsterdam 1989; deels gesitueerd onder Amerikaanse diplomaten in Duitsland, maar als tijdsbeeld breder).

124. 'In eigener Sache', *Briefe*, p. 341. Zie voor een voorbeeld van dit geloof vóór 1933: G.B., 'Der Nationalsozialismus Friedrich Naumanns', in: *Die Hilfe* 30 (1924) 16, pp. 265-269; en, na de machtsovername. G.B., 'Unsere nationalsoziale Bewegung und der Nationalsozialismus', in: *Die Hilfe* 39 (1933) 6, pp. 161-164.

125. Zie o.a. *Grundlagen demokratischer Politik* (1928), p. 21. Baumers houding tegenover het opkomende en later heersende nationaal-socialisme wordt uitvoeriger (m.n. vanuit haar vele bijdragen in kwestie in *Die Hilfe*) gedocumenteerd in Huber, *Gertrud Baumer*, pp. 344-433 (passim).

126 *Die Frau im deutschen Staat* (1932), p. 73.

127. Zie bijv. haar niet nader gedateerde brief uit 1934 aan Helene König, *Briefe*, p. 63: 'Wir hatten mittun sollen in dieser Bewegung? Vielleicht mitschreien! Juda verrecke! und in den Frauenangelegenheiten unsere eigenen Totengraber sein? (...) Das Unglück ist, dass ein richtiger Kern - das Nationalsoziale - sich mit unmöglichen geistigen Elementen und vor allen Dingen einer unmöglichen Unanständigkeit der Menschenbehandlung verbunden hat, die gerade wir nicht mitverantworten konnten.'

128. G.B. aan E. Beckmann, 2-10-1943, *Briefe*, p. 204

129. Soms staande in volgepropte karren, zie haar brief aan J. Graefe, 8-3-1944, in: Bach, *Gertrud Baumer*, p. 248.

130. Brief aan E. Beckmann, 2-6-1943, in: Bach, *Gertrud Baumer*, p. 222. Zie ook G.B. aan Mar. Weber, 3-2-1944, *Briefe*, p. 230 ('im ubrigen hat man es hier ja viel zu gut. Ich versuche es durch die Besuche im Lande wettzumachen'); en aan dezelfde, 5-12-1944, *Briefe*, p. 274: 'Die Leute wagen nicht mehr, Vortrage zu veranstalten (.). Ich bedaure es, weil es mir Bedürfnis war, doch auch an der Gefahr beteiligt zu sein, statt hier allzu friedlich zu sitzen' (reeds twee maanden nadien werd, naar verwacht, Giessmannsdorf geëvacueerd!)

131. Zie *Lebensweg*, pp. 180, 122, G.B. aan Fritz Usinger, 5-1-1940, *Briefe*, p. 131, G.B., *Das hohe Mittelalter als christliche Schöpfung* (1946), p. 19

132 G.B. aan Mar. Weber, 27-6-1933, *Briefe*, pp. 52-53.

133 Zo in een brief aan Mar. Weber op 2-10-1939, *Briefe*, p. 125.

- pp 134. G.B. aan Tilla Hubner, 3-10-1939, *Briefe*, p. 126.
- 169 135. G.B. aan E. Beckmann, advent 1939, *Briefe*, p. 127
- 136. G.B. aan Mar Weber, 2-10-1939, *Briefe*, p. 125. Zie ook, aan dezelf-
- 170 de, 27-12-1939, *Briefe*, p. 129
137. Zie voor Baumers afwijzing van het imperialisme (vanaf wo 1) o.a. *Grundlagen demokratischer Politik* (1928), bijv. p. 36.
138. Baumer zag dit vooral in het geringschatten van de vrouw als geestelijk wezen. Evenals de burgerlijke vrouwenbeweging roemden de nazi's de vrouw om haar moederlijkheid. De nazi's verwachtten van dit laatste echter bovenal voordeel voor het ras, de vrouwenbeweging hervorming en humanisering van de samenleving. De voorstellen van nazi-zijde aangaande abortus, anticonceptie en ongehuwd moederschap, gericht op produktie van zoveel mogelijk arische nakomelingen, werden door de meeste vrouwen uit de BDF afgewezen; zij kwamen echter wel voor een deel overeen met de eisen, die tussen 1908 en 1912 geformuleerd werden door de *Bund fur Mutterschutz* (Evans, *The Feminist Movement*, p. 254). Zie voor de concrete maatregelen ter bevordering van arisch moederschap o.a. R. Thalmann, *Etre femme sous le IIIe Reich*. Parijs 1982, hdst. 3; M. Schmidt en G. Dietz (ed.), *Frauen unterm Hakenkreuz*. Berlijn 1983 (gecit. naar Munchen 1985), m.n. de bijdragen van G. Bock, pp. 78 e.v., en G. Bock, *Zwangssterilisation im Nationalsozialismus. Studien zur Rassenpolitik und Frauenpolitik*, Opladen 1986. Vanaf 1937 en met name vanaf het begin van de oorlog zag de nazi-top zich overigens gedwongen vrouwen weer aan te moedigen, via arbeidsdiensten en premies, om buitenshuis te gaan werken; onder meer in de oorlogsindustrie. Men beriep zich hierbij o.a. op de ideeën van Helene Lange. Baumer schreef in deze tijd in *Die Frau* verschillende waarderende artikelen over de *Reichs-Arbeitsdienst* voor vrouwen, deze vergelijkend met wat Helene Lange en haar in 1914 voor ogen stond (van jrg. 40 tot 48 = 1932/1933 tot 1940, 1941, staat in bijna iedere jaargang een artikel van haar over het nut van een sociaal dienstjaar voor vrouwen)
139. Zie o.a. 'Blut und Geist', in: *Die Hilfe* 42 (1936) 7, pp. 145-148.
140. Zie o.a. *Sinn und Formen geistiger Führung* (1930), p. 27; en over het gezin: *Familienpolitik* (1933).
141. G.B., 'Staatsjugend', in: *Die Hilfe* 43 (1937) 1, pp. 4-7.
142. Zie o.a. 'Zur Dynamik des Bosen', in: *Die Frau* 51 (1944) 7/8/9, pp. 73-78 (aldaar zijn die machten overigens van Britse herkomst). Vgl. ook Baumers voorstelling van de geschiedenis als strijdplaats van demonen, bijv. in de proloog van *Der Jungling im Sternenmantel* (1947) – een boek waaraan G.B. gedurende wo 11 schreef – en in een brief aan T. Hubner, 21-4-1946, *Briefe*, pp. 313-314.
143. *Der neue Weg der deutschen Frau* (1946), p. 7.
144. Zoals Baumer ze noemt in een brief aan Johanna Gracfe van 16-1-1948, *Briefe*, p. 349: 'Sie waren doch alle Nazis und haben auf das religiöse Thema, das man auch ihrer Situation so nahebringen konnte, fabelhaft reagiert. Dabei war's, mit wenigen Leuchtbirnen der große Raum, dammerig, halbdunkel. Ich glaube, dadurch wuchs man so in eine Gemeinschaft hinein – eine Art Pfingsten im Dunkel.'
145. *Die christliche Barmherzigkeit als geschichtliche Macht* (1948), pp. 10-11.

Voor Baumer was 'die Idee des Reiches' de meest centrale voorstelling in het christelijk geloof (vgl. brief aan Mar. Weber, 25-4-1936). Het is in ieder geval in haar eigen denken een van de meest centrale voorstellingen, terecht noemde men een postume bloemlezing uit haar historische romans *Der Traum vom Reich* (1955).

pp.
170
—
177

146. G.B. aan D. von Velsen, 20-9-1945, *Briefe*, p. 302.

147. Ibidem, en G.B. aan Marie Baum, 19-7-1946, *Briefe*, pp. 321-322.

148. *Briefe*, p. 293 (inleiding van E. Beckmann op de brieven uit de periode 1945-1951).

149. Baumer zag achter al deze aanvallen een communistisch complot; zie haar brieven uit winter 1946/1947, bijv. die aan Mar. Weber van 16-2-1947, *Briefe*, pp. 331-332.

150. *Der Jungling im Sternenmantel. Grosse und Tragik Ottos III.* (1947); *Die drei gottlichen Komodien des Abendlandes. Wolframs Parsifal, Dantes Divina Commedia, Goethes Faust* (1949); *Das geistige Bild Goethes im Licht seiner Werke* (1950); daarnaast nog een aantal bewerkingen daaruit (bijv. over de Rijksidee van de Ottoonse vorsten) en andere min of meer omvangrijke cultuurhistorische essays (zo over de moeder van Goethe, en over Ricarda Huch).

151. 'Deutschland erwache!', in: *Die Hilfe* 38 (1932) 10, pp. 221-223, hier p. 221. Zie ook G.B., 'Umbau der Parteien', in: *Die Hilfe* 38 (1932) 11, pp. 241-245, en G.B., 'Das Land der politischen Verheissung. Was vom Nationalsozialismus erwartet wird', in: *Die Hilfe* 38 (1932) 31, pp. 730-734.

152. Zij vond dat de psychoanalyse de 'metafysische kern' van de mens niet kon blootleggen, en 'een van de meest fatale, vernietigende werktuigen' was van het relativisme in de moderne tijd. Zie *Die Frau in der Krisis der Kultur* (1926), p. 18, en *Die Frau im neuen Lebensraum* (1931), pp. 156 en 135. In een later portret van Lou Andreas-Salomé spreekt ze minder negatief over 'die psychoanalytische Heilpraxis' (*Gestalt und Wandel. Frauenbildnisse*, 1939, pp. 469-507, hier p. 504).

153. Huber, *Gertrud Baumer*, p. 260.

2. HELDEN EN MOEDERS IN EEN HEILIG STRIJD

1. 'Einkehr', in: *Weit hinter den Schutzengraben* (1916), pp. 29-34, hier pp. 29-30.

2. 'Wir Frauen' (geschreven door G.B.), in: idem, pp. 27-29.

3. *Der Krieg und die Frau*, p. 6.

4. *Der Krieg und die Frau*, p. 10.

5. 'Zum Jahresbeginn 1915', in: *Weit hinter*, pp. 34-42, hier p. 35.

6. 'Unsere unsichtbare Heerstrasse', in: idem, pp. 151-152, hier resp. pp. 151 en 152.

7. 'Die Frau am Pfluge', in: idem, pp. 125-127.

8. G.B., *Eine Woche im May. Sieben Tage des jungen Goethe* (1944).

9. G.B. aan Mar. Weber, 2-1-1909, *Briefe*, p. 19.

10. 'Die innere Rustung', in: *Weit hinter*, pp. 59-65, hier p. 65.

11. Tegen een dienstplicht die buiten eigen beroep of het werk in eigen huis om ging, werd o.a. geprotesteerd omdat veel gezinnen de inkomsten of hulp van de dochters moeilijk konden missen.

12. 'Die Eingliederung der Frauen in die Kriegsfürsorge', in: *Weit hinter*, pp. 127-135, hier p. 135 (curs. G.D.).

- pp. 13 *Das Antlitz der Mutter* (1941), p. 3 (Baumer citeert hier een tekst van zichzelf uit wo 1).
- 177 14. 'Einkehr', in *Weit hinter*, p. 31.
- 15. Ibidem.
- 188 16. *Das Antlitz der Mutter*, p. 3.
17. 'Staatliche Wirtschaftsleitung im Kriege', in *Weit hinter*, pp. 179-183, hier p. 179.
18. 'Bevolkungspolitik und Kindersegen', in: *Weit hinter*, pp. 188-192, hier p. 189. Zie ook 'Der seelische Hintergrund der Bevölkerungsfrage', in: idem, pp. 192-199.
19. 'Die Bürgerin im künftigen Deutschland', in: idem, pp. 216-230, hier p. 216.
20. 'Zwischen zwei Gesetzen', in: idem, pp. 51-58, hier p. 54. Over de pacifisten van het Haagse congres in 1915 oordeelde zij in nietzscheaanse termen: 'Es liegt etwas Schwaches, Demütiges und Sklavisches in dem Wunsch nach der Verständigung um jeden Preis'.
21. Zie m.n. 'Das geistige und das militärische Deutschland' en 'Philosophen des Krieges', in: *Weit hinter*, resp. pp. 117-122 en 79-84.
22. 'Zwischen zwei Gesetzen', in: idem, pp. 55-56 (curs. origineel).
23. 'Die Burde des Hasses', in: idem, pp. 48-51, hier p. 51 (curs. origineel).
24. 'Zwischen zwei Gesetzen', in: idem, p. 59.
25. Max Weber, 'Zwischen zwei Gesetzen?', in: *Die Frau* 23 (1916) 5, pp. 277-279.
26. In 'Perseus', in: *Die seelische Krisis* (1924), pp. 81-100, hier p. 85.
27. De brief van Naumann wordt geciteerd in *Lebensweg* (1933), p. 251.
28. 'Unsere liebe Frau', in: *Weit hinter*, pp. 84-90, hier pp. 84-85.
29. De zeven zwaarden verbeelden de zeven smarten die Maria om haar Zoon moest lijden.
30. 'Unsere liebe Frau', p. 87.
31. Idem, pp. 89-90.
32. Idem, p. 88.
33. 'Die Burde des Hasses', in: *Weit hinter*, pp. 49-50 (curs. origineel).
34. In 1938 wijdde ze een aparte studie aan *Wolfram von Eschenbach*, de dichter van Parsival (begin 13de eeuw), in 1949 een deel van de studie *Die drei gottlichen Komodien des Abendlandes Wolframs Parsifal, Dantes Divina Commedia, Goethes Faust*. De figuur van Parsifal zelf komt in vele werken van Baumer voor, als symbool van de door strijd herwonnen onschuld en van dat grote levensvraagstuk: 'wie der Welt Hulde und der Seele Frieden in einem Herzen vereint werden können?' (hier: *Der ritterliche Mensch*, 1941, p. 45). Als bekend wijdde Wagner in 1882 zijn laatste *Festspiel* aan Parsifal.
35. 'Das geistige und das militärische Deutschland', in: *Weit hinter* (1916), p. 118.
36. 'Die Burde des Hasses', in: idem, pp. 50-51.
37. 'Auf der Brücke', in: *Zwischen Grabern und Sternen* (1919), pp. 10-14, hier p. 11.
38. De groep werd door Baumer bij haar thuis ontvangen, en voelde

- zich gedurende deze avonden 'gemeenschappelijk omvat door een volmaakt heilgdom van de geest, waarin denken en religie in elkaar overvloeiden' Mar. Weber, 'Gertrud Baumer', in: *Vom Gestern zum Morgen*, pp. 9-19, hier p. 13
- 39 'Platostunden im Kriege', in *Zwischen Grabern*, pp. 49-60, hier p. 55 (curs. origineel).
- 40 Idem, p. 59.
41. Namelijk het volle, maar 'bezoedelde' leven.
- 42 'Einem jungen Toten', in: *Zwischen Grabern*, pp. 41-45, hier pp. 42-43.
43. Vgl. het citaat dat ik aan het begin van deze paragraaf aanhaalde: 'Het is net of dit ideaal, dat de gevallen mee naar het slagveld droegen, door de overlevenden weer terug wordt gebracht en ons opdraagt om ons leven er met vertienvoudige zorg en aandacht aan te wijden.'
- 44 Het artikel werd geschreven naar aanleiding van Kerstmis: 'Das Fest des Kindes', in: *Zwischen Grabern*, pp. 8-10, hier p. 10
45. 'Das unbezwingbare Leben', in: *Zwischen Grabern*, pp. 118-123, hier p. 119.
- 46 'Gedanken fur Morgen', in: *Zwischen Grabern*, pp. 104-105 (curs. in het origineel).
- 47 Betreffend ideaal (doelend op de hereniging met het goddelijke, het hervinden van Eenheid in de ziel via geestelijke *Sammlung*) werd ontleend aan Eckhart en de Duitse mystiek. In de eerste decennia van deze eeuw vond in Duitsland een ware Eckhart-*revival* plaats - op academisch niveau gestimuleerd door geesteshistorici in de traditie van Dilthey, en dankbaar overgenomen door woordvoerders van de vele culturele bewegingen die zochten naar de wortels van de Duitse cultuur in het eigen *Schrifttum* (zo bijv. door Alfred Rosenberg in zijn *Mythos des 20. Jahrhunderts*. Munchen 1930, het boek draagt als motto zelfs een citaat van Eckhart) Een van de werken waarin de rijke vruchten van de mystiek-studie geplukt werden, F.-W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit* (1943) Berlijn 1969³, geldt nog steeds als klassiek.
48. 'Das fromme Suchen', in: *Zwischen Grabern*, pp. 111-115, hier 114-115 (curs. origineel).
49. 'In ons allen (...) woont een geheim, prachtig vermogen ons uit de wisselvalligheden van de tijd terug te trekken naar ons innerlijk, naar ons ik dat ontdaan is van alles wat daar van buiten aan is toegevoegd, en daar in de vorm van de onveranderlijkheid het eeuwige in ons zelf te aanschouwen (...) Deze aanschouwing onderscheidt zich van alle andere doordat zij als enige door vrijheid gewekt is (...). Op dit moment van aanschouwing verdwijnen voor ons tijd en duur: niet wij zijn in de tijd, maar de tijd - of liever niet de tijd, maar de zuivere, absolute eeuwigheid - is in ons.' Geciteerd naar Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter* (Ned. vert. *Geslacht en karakter*. Amsterdam 1984, curs. origineel), die Schellings brief aanhaalde om aan de hand daarvan te betogen dat een dergelijk 'ik-gebeuren' bij vrouwen niet kon plaatsvinden, omdat vrouwen geen (of te weinig) *Ich* zouden hebben Baumer was vaak impliciet in discussie met Weiningers geruchtmakende boek, dat een bestseller werd na zijn zelfmoord op 23-jarige leeftijd, kort na publicatie van het boek in 1903.

pp. 50. 'Das unbezwingbare Leben', in: *Zwischen Grabern* (1919), pp. 118-123 (de wel zeer bloemrijke uitweidingen zijn drastisch ingekort, curs. in het origineel).

199 51. Idem, p. 119

52. Baumer had ook een grote voorkeur voor de aan Plato ontleende voorstelling van het 'elkaar de fakkel doorgeven'. De uitdrukking ontbreekt in vrijwel geen enkele van haar beschouwingen over de waarde van het gezin of over de betekenis van geestelijke voorbeeldfiguren. Zo grijpt ze steeds op deze uitdrukking terug om haar verhouding tot Helene Lange aan te duiden; zie bijv. *Gestalt und Wandel* (1939), p. 393.

53. 'Das unbezwingbare Leben', p. 123 (laatste zinnen van het artikel, en van *Zwischen Grabern und Sternen* als geheel).

54. Vgl. in verband hiermee ook het citaat waarmee ik dit deel over Baumer opende, en waarin zij de 'protestantse geest' vergeleek met de middeleeuwse vroomheid: '() al wat van buiten komt binnenvoeren in onze diepte, waar de levende vlam van ons persoonlijk leven het doet ontbranden (.): niet moet een vlam ons verteren, maar onze eigen vlam moet al het andere oplossen in haar vuur.'

55. 'Einkehr', in: *West hinter* (1916), p. 30.

56. 'Die innere Rustung', in: idem, p. 65.

57. 'Die Eingliederung der Frauen in die Kriegsfürsorge', in: idem, p. 135.

58. 'Unsere liebe Frau', in: idem, p. 85.

59. *Lebensweg*, p. 180. Ook in haar brieven noemt Baumer de schuld enkele malen 'das zentrale Problem der dualistisch gewordenen menschlichen Existenz' (hier in een brief aan Fritz Usinger, 5-1-1940, *Briefe*, p. 131).

60. *Lebensweg*, p. 122.

61. *Lebensweg*, p. 195. Baumer beklaagt zich er hier over dat dit *lyden* onder je verantwoordelijkheid tegenwoordig – in 1933 dus – niet meer lijkt voor te komen (curs. origineel)

62. Zie *Lebensweg*, pp. 344-345. Het pamflet dat uiteindelijk werd aangeboden door het bestuur van de BDF was al langer in voorbereiding, en vooral in discussie: het bestuur kreeg namelijk de sociaal-democratisch georiënteerde leden van de BDF er niet achter (Baumer wilde de stellingname oorspronkelijk doen uitgaan van de BDF als geheel, leidsters van alle afdelingen werden bijeengeroepen zodra bleek dat prins Max von Baden tot vredesonderhandelingen bereid was).

63. *Der Krieg und die Frau* (1914), p. 7.

64. Zie o.a. 'Zum Jahresbeginn 1915', in: *West hinter* (1916), p. 42 (slot): 'We moeten onze eigen opdracht niet te gering achten naast het gewapend optreden van de mannen. Hoe dieper de grootheid van hun optreden tot ons doordringt, des te hoger moeten we onze plichten als vrouw opnemen. Als al zoveel tranen vloeien moeten, nu, dan moeten wij zorgen dat er geen vloeien die gedroogd hadden kunnen worden. Als dan het leven van duizenden geofferd moet worden, dan is des te groter de opdracht het leven te behoeden. Als al over duizenden graven de haat der volkeren moet opvlammen, is het meer dan ooit nodig alle bronnen van liefde te laten stromen. Nooit leek ons de

kracht der Duitse mannen heerlijker dan nu, nu het noodlot slaat en zij zich tot de dood bereid verklaren. Nooit voelden wij onze eigen bestemming duidelijker en zekerder dan nu, in deze grote tijd van beproeving.'

65 'Zum Jahresbeginn 1915', in *West hinter* (1916), p. 41

66 Idem, p. 40

67 'Einkchr', in *West hinter*, p. 34

68 *Lebensweg*, pp. 331-332. Baumer merkt op dat ze zich na zijn verhaal pas echt realiseerde 'dass man als Frau einfach nichts weiss von dem, was geschieht, and dass es doch fur uns geschieht, um uns zu schutzen "Weib und Kind"' (curs. origineel)

69 Met 'realistisch' bedoelde Baumer overigens, dat men 'Realisten der Idee' moet zijn (vgl. *Die Frau im neuen Lebensraum*, 1931, pp. 78-79), dat wil zeggen men moet zich weliswaar in dienst stellen van een idee (in dit geval de vrede), maar zich daarbij hoeden voor een abstract-ethische benadering. Voor al vrouwen maakten zich volgens haar schuldig aan zo'n benadering, vluchtend voor werkelijke politieke verantwoordelijkheid (zie o.a. 'Die Burgerin im künftigen Deutschland' in *West hinter*, pp. 225-226)

70 Zie o.a. *Lebensweg*, p. 398

71 De gebeurtenis wordt aangehaald in J.C. Hinrichs, 'Tronterlebnis und Wiederaufbau', in *Vom Gestern zum Morgen*, pp. 121-132, hier pp. 121-122. Hinrichs was een pseudoniem voor dr. Ludwig Niessen, een katholiek jurist en intieme vriend van Baumer. Ze leerde hem kennen bij haar werk voor het ministerie (dus pas na 1919). Hij logeerde vaak in Obergiessmannsdorf, en vergezelde Baumer na haar ontslag in 1933 op de studiereizen naar Italië, die ze ondernam ter voorbereiding van haar historische romans. Zie *Briefe*, passim, en Bach, *Gertrud Baumer*, pp. 366-368.

72 De belangrijkste hiervan (in boekvorm) zijn *Lichte und sein Werk* (1921), *Die seelische Krisis* (1924, artikelen uit *Die Frau* en *Die Hilfe*), *Europäische Kulturpolitik* (1926), *Die Frau in der Krisis der Kultur* (1926), *Deutsche Schulpolitik* (1928), *Grundlagen demokratischer Politik* (1928), *Sinn und Formen geistiger Führung* (1930), *Die Frau im neuen Lebensraum* (1931, artikelen, vooral uit *Die Frau*), *Die Frau im deutschen Staat* (1932), *Familienpolitik* (1933).

73 Met Helene Lange en met Friedrich Naumann deelde Baumer de opvatting dat de sociale en politieke rijpheid van een volk vooral een kwestie van *Bildung* was. Naumann e.a. stichtten vanuit deze overtuiging in 1918/1919 de *Deutsche Hochschule für Politik*, een vooraanstaand particulier instituut (liberale tegenhanger van het *Institut für Sozialforschung* in Frankfurt). Ook Baumer gaf hier geregeld college. In 1932 had het instituut meer dan 2000 studenten, veel 'deeltijders' zonder *Abitur* als journalisten en ambtenaren. In 1933 nam Goebbels de leiding ervan over. Zie Gav, *Weimar Culture*, pp. 38-40.

74 Het begrip *Krisis* komt in Baumers werk uit deze tijd veel voor. Zij (en niet alleen zij!) gebruikt het in de eigenlijke zin van het woord als doelend op een situatie die om een beslissing vraagt. Met name in *Die seelische Krisis* (1924) en in *Die Frau in der Krisis der Kultur* (1926) citeert ze in dit verband vaak (associaties op) het bijbelwoord 'wie ik leg u voor het leven en de dood, wie kies dan het leven' (vrij naar Deuteronomium 30: 15 en 19, zie bijv. *Die Frau in der Krisis*, p. 37). Het gevoel te leven in een beslissende crisissituatie, aangewak-

pp. kerd door de afloop van de oorlog, kreeg op cultuurpolitiek vlak een door-
202 slaggevende impuls met de verschijning van Oswald Spenglers *Der Untergang*
— *des Abendlandes* in 1918.

204 75. Welk laatste zich evenzeer als kritisch, of liever als revolutionair beschouwde.

76. Opgenomen in *Die Frau im neuen Lebensraum* (1931), pp. 273-279 ('Zum Frieden') en 280-285 ('Zur Volkerverständigung')

77. *Lebensweg*, p. 441 De laatste hoofdstukken hierin, die haar ervaringen en desillusies in de Weimar-republiek verhalen en waarin ook deze positieve verwijzing naar Hitler staat, zijn bij een heruitgave in 1953 (onder een andere titel: *Im Licht der Erinnerung*) weggelaten. Overigens verafschuwde Baumer Hitlers 'fanatische Selbstinszenierung' en zijn 'Prahlerien, die vom Gesichtspunkt primitiver Gesittung angesehen, an moral insanity streifen und jedem anderen menschlichen Typus eher als einem Staatsmann anstehen' (hier in: 'Risse in den Grundmauern', in: *Die Hilfe* 38 (1932) 38, pp. 889-892, aldaar pp. 889 en 890, curs. origineel).

78. 'Zur Volkerverständigung', in: *Die Frau im neuen Lebensraum*, p. 282, vgl. *Lebensweg*, pp. 442-443 (curs. origineel).

79. Idem, pp. 283-284, vgl. *Lebensweg* p. 443.

80. Idem, p. 285

81. Zie o.a. *Grundlagen demokratischer Politik* (1928), p. 46

82. Idem, p. 25.

83. *Lebensweg*, p. 177

84. 'Krisis der Frauenbewegung', in: *Die seelische Krisis*, pp. 164-171; resp. pp. 165 en 168.

85. Ook om meer subjectieve redenen overigens (al zal Baumer zelf die juist als teken van politieke rijpheid beschouwd hebben, als teken van de ontwikkeling van een 'staatsgeweten'): haar werk aan het ministerie gaf haar 'ein gewisses, anderswo nicht so leicht zu gewinnendes Rucgrat für das Leben' en vooral 'das gute Gefühl, in einem staatlichen Zusammenhang zu stehen' (G.B. aan E. Beckmann, 13 4-1933, *Briefe*, p. 49).

86. *Die politische Machtsbildung der Frauen. Umfang und Grenzen überparteilicher Frauenarbeit* (1927), p. 12.

87. Vgl. ook *Die Frau im deutschen Staat* (1932), pp. 23 e.v. Baumer verwerkt hier opvattingen van Max Weber en vooral van haar partijgenoot Friedrich Meinecke (uit diens invloedrijke *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 1924); ze vertaalt deze naar de specifieke gewetensconflicten waarmee vrouwen in de politiek te maken zullen krijgen.

88. In haar *Lebensweg*, pp. 360 e.v., schildert Baumer gedesillustioneerd 'de automatische loop der parlementaire machine'. Haar vriendin, vooraanstaand in de BDF, Dorothee von Velsen, bekritiseerde haar er scherp om: 'O wenn Sie wussten, mit welchem Wonnegeheul sich die Nazisbrut auf Ihre Aussprüche stürzt, aus Ihrem Arsenal die Waffen zur Verdämmung und Verhöhnung der – mir noch immer heiligen – Demokratie nimmt!' (gecit. naar Huber, *Gertrud Baumer*, p. 335)

89. Tot drie keer toe zelfs: 'Ein neues hat Gott erwählt' ('Zur Volkerverständigung', p. 281); 'Ein neues hat Gott gesetzt' (p. 284; beide curs. origineel); 'Ein neues hat Gott erwählt!' (p. 285).

90. 'Zum Frieden', in: *Die Frau im neuen Lebensraum* (1931), p. 278 (curs. in origineel).

91. Ibidem, en 'Zur Volkerverständigung', in: idem, pp. 281, 283, 285.

92. 'Zum Frieden', p. 279.

93. Zie over moederschap als 'kosmische wet' of 'religieuze categorie' vooral Baumers artikel 'Die Frau im Wandel der abendländischen Lebensformen', in: *Die Frau im neuen Lebensraum*, pp. 9-21, o.a. over *Das Mutterrecht* van J.J. Bachofen, dat uit 1861 dateert maar juist in de eerste decennia van de eeuw volop ter discussie stond, van links (Bebel, Fromm, Benjamin, Bloch) tot uiterst rechts – en natuurlijk in de vrouwenbeweging.

94. 'Zur Volkerverständigung', in: *Die Frau im neuen Lebensraum*, p. 282; het begrip (*corpus mysticum* van de natie, i.c. het volk) gebruikt Baumer vaak; zie bijv. ook *Grundlagen demokratischer Politik*, p. 5.

95. *Die Frau im deutschen Staat* (1932), pp. 75-76.

96. *Grundlagen demokratischer Politik* (1928), p. 75.

97. In het eerste deel van dit boek situeert Baumer de 'democratische idee' ten opzichte van de begrippen macht, massa, liberalisme en natie (en treedt daarbij expliciet en impliciet in discussie met de fascistische opvatting van democratie). In het tweede deel werkt ze deze algemene uiteenzetting uit naar de politieke situatie van de Weimar-republiek. Na een historisch overzicht over het ontstaan van de republiek behandelt ze de betekenis van parlement en kiesrecht, de landenproblematiek, de buitenlandse politiek (mogelijkheden en grenzen van de volkerenbond, voorwaarden om te komen tot een gefundeerde vredespolitiek), de sociaal-economische politiek en de cultuurpolitiek. Ze verwijst in dit deel regelmatig naar Naumann, en discuteert vooral met het marxisme en het fascisme.

98. *Grundlagen demokratischer Politik*, pp. 6-13 en passim.

99. Later zou ze het liberalisme, i.c. Naumanns poging een nationale vorm van socialisme te combineren met liberalistische uitgangspunten uitdrukkelijk als '*Fehlschlag*' en '*Irrweg*' betitelen, hier in: 'Die Partei der nationalen Sozialisten Eine Erinnerung an den August 1903', in: *Die Hilfe* 39 (1933) 17, pp. 433-436, hier p. 435.

100. *Grundlagen demokratischer Politik*, p. 80. Rathenau speelde als groot-industrieel een vooraanstaande rol in de centralisatie van produktie en voedselvoorziening in de Eerste Wereldoorlog. Als hoofd van de vrouwendiensten had Baumer veel met zijn planning te maken, en raakte ze eens te meer overtuigd van het grote belang hiervan. (In *Weit hinter den Schutzengraben* (1916) wijdt ze meerdere artikelen aan de semi-genationaliseerde status der produktie, en spreekt ze de hoop uit dat deze na de oorlog verder uitgebreid kan worden. Zie aldaar 'Staatliche Wirtschaftsleitung im Kriege', 'Die Eingliederung der Frauen in die Kriegsfürsorge', 'Frauendienst in der Volksernährung', 'Der weibliche Arbeitsmarkt im Kriege', 'Der Patriotismus im Wirtschaftsleben', 'Deutsche Mode', en 'Der Wirtschaftsplan 1915'.) Na de oorlog legde Rathenau zich verder toe op de nationale economie. Als minister van buitenlandse zaken voor de DDP had hij een belangrijke rol bij de economische wederopbouw na 1919. In 1922 werd hij (van joodse afkomst, en voorstander van uitvoering van het verdrag van Versailles) vermoord.

pp.
204
—
206

- pp. 101 *Grundlagen demokratischer Politik* (1928), p. 24 (curs. origineel).
- 206 102. Zie o.a. idem, pp. 90-91.
- 103. In G. Dresen, *Het Rijk van de moeders* (dl. III) wordt dit proces
- 209 uitvoertiger gedocumenteerd dan in de onderhavige studie
104. *Die Frau im deutschen Staat* (1932), p. 19.
105. Vgl. idem, pp. 10, 20-23 en 75-76.
106. *Die Frau in der Krisis der Kultur* (1926, 1930³), p. 35.
107. Dat deze 'wil' ook voor Baumer liefst één en ongedeelde moest zijn, niet verzwakt door eindeloze discussies en compromissen, komt plastisch naar voren in haar fantasie over een denkbeeldig congres van 'die fuhrenden Frauen der ganzen Welt', de vrouwen zouden zich buigen over de vraag hoe 'endlich Friede auf Erde wurde'. Er liggen 497 discussiepunten ter tafel. Aan de vooravond van het congres wordt voor de vrouwen 'Iphigeneia op Tauris' van Goethe opgevoerd. De voorstelling laat de vrouwen in diepe, woordeloze bezinning achter. 'Bis die Fuhrerin sich erhob und den Kongress beendigte, ehe er anhub, mit den Worten: "Schwestern, wir wissen nun, dass nicht 497 Entschliessungen uns retten, sondern *ein* Entschluss".' ('Der ewige Fluch. Ein Traum', in: *Die seelische Krisis* (1925²), pp. 193-199, curs. origineel)
108. Zie i.v.m. de overeenkomsten tussen Baumers beeld van de ideale staat en de nazistische staatsopvatting ook Huber, *Gertrud Baumer*, pp. 375-379 en 459-477.
109. Vgl. Rosenfeld, *Der Mythos des 20. Jahrhundert* (gecit. naar een uitgave uit 1941¹⁷¹⁻¹⁷⁴), pp. 485-486 en 495. Rosenberg lijkt in zijn verklaring waarom vrouwen geen deel van het staatsapparaat kunnen uitmaken uitdrukkelijk met Baumer ('de enige burgerlijke vrouwelijke politicus van betekenis in de Weimar-republiek', aldus Evans) in discussie: 'Es kommt hier gar nicht auf den guten Willen zur "positiven Mitarbeit", auch nicht auf die eine oder andere tuchtige, ja grosse weibliche Personlichkeit, sondern auf das Wesen des Weibes an, das letzten Endes an alle Fragen lyrisch oder intellektuell, nicht architektonisch, herangeht, d. h. nur das einzelne betrachtend, atomisch und nicht zusammenschauend. Unsere feministisch-demokratische "Humanitat", die den einzelnen Verbrecher bedauert, den Staat, das Volk, kurz, den Typus aber vergisst, ist so recht der Nährboden für alle Normen verneinenden oder nur gefühlsmässig (emotionell) an ihnen teilhabenden Bestrebungen' (p. 495).
110. Zo o.a. Guida Diehl in *Die deutsche Frau und der Nationalsozialismus*. Eisenach 1932, p. 56
111. Vgl. G.B. aan E. Beckmann, 7-7-1933, en G.B. aan H. König, 29-7-1933 (in de brief aan Helene König sloot ze de brochure van Baumgart in), *Briefe*, resp. pp. 54 en 56.
112. Hier: *Das hohe Mittelalter als christliche Schöpfung*, p. 19.
113. Haar vriendin D. von Velsen bijv. schreef haar in 1940 n.a.v. de dubbelzinnige figuren en formuleringen in *Die Frau*: 'Es ist wie mit behördlichen Erlassen. Sie enthalten Feinheiten und eine subtile Kritik, die der Eingeweihte versteht, die dem üblichen Leser aber ganz verloren gehen' (gecit. naar Huber, *Gertrud Baumer*, p. 430).
114. Zo was de ridder voor Baumer het voorbeeld bij uitstek van de integere, religieus verankerde dienstbaarheid. Ook de nazi's hadden echter een

voorliefde voor het beeld van de tiere ridder, bekend is het schilderij (uit 1937) waarop Hitler als middeleeuws ridder staat afgebeeld (o a afgedrukt op de voorkant van George Mosse's *The Crisis of German Ideology*)

pp
210
—
211

115 Voor 1939 m n in *Die Hilfe*, dat evenals *Die Frau* pas in 1944 werd opgeheven, maar een noodlijdend bestaan leidde (de opheffing kwam als een genadeschot, *Die Frau* daarentegen was slechts vanwege de papierquota ge houden aan oplagen van 3000 ex, ondanks grotere vraag, vgl G B aan H Beckmann, 29 5 1941, *Briefe*, p 150) In de oorlogsjaren schreef Baumer ook haar algemene cultuurpolitieke beschouwingen in *Die Frau*

116 G B, 'Europa zwischen Individualismus und Sozialismus', in *Die Frau*, 48 (1940/1941) 8, pp 225 229, en 9, pp 257 260, hier p 259

117 Enkele voorbeelden 'Jetzt wird es sich entscheiden, ob die Kultur-macht, die, Saat von Jahrtausenden, auf diesem kleinsten Weltteil erwachsen ist, in ein neues Zeitalter ihrer Bedeutung eintritt oder ob sie sich durch die Zerfahrenheit ihrer zahlreichen Willenszentren den Untergang bereitet' ('Das Wunder Europa', in *Die Frau* 48 (1940/1941) 2, pp 33 34, hier 34), en 'Es geht um das seelische Problem, das Kleine mit dem Riesengrossen in Ver bindung zu erhalten Das Kleine des persönlichen Ichs – eines unter vielen Millionen – und das Grosse einer geschichtlichen Wende, mit der nicht nur die Zukunft des eigenen Volkes steht und fällt, sondern die in sich für Europa und die Welt unabsehbare Möglichkeiten in sich tragt' ('Frauenreserven', in *Die Frau* 48 (1940/1941) 7, pp 194 196, hier 195 196)

118 Huber, *Gertrud Baumer*, pp 424 425

119 *Lebensweg*, p 195 Vgl ook 'Frauenreserven', p 195 'Es kommt darauf an, ob man sich mitten hineinstellt [nl in de 'Kriegsverlebnis', G D] oder ob man sich von seiner Schwere auf diese oder jene Art zu entlasten versucht Es kommt, mit anderen Worten, darauf an, ob man im geschichtli-chen Strom steht oder an den Ufern'

120 Vgl haar brief aan H Beckmann van 11-4-1941 'Alles fasst sich zusammen in dem Wunsch, daß die grosse geschichtliche Wende, wenn sie sich vollzieht, von uns mit ganzem Herzen bejaht und mitgetragen werden kann Man bemüht sich immer, nicht "kleinglaubig" zu sein und kann doch einfach an vielem nicht blind vorbeigehen, das nun einmal vom Teufel ist Aber der gehört ja nun einmal auch in die Geschichte hinein' (in Bach, *Gertrud Baumer*, p 190, Beckmann nam deze brief niet op in *Briefe*)

121 'Es gibt keine Harmonie, die etwa durch Verzicht auf den Kampf hergestellt werden konnte', Baumers karakteristieke conclusie in een artikel over de Duitse representaties van St Michael, immer afgebeeld met een zwaard in de hand (reincarnatie van de Germaanse doden, storm en oppergod Wo dan, schutspatroon van het Duitse Rijk) Zie 'St Michael', in *Die Frau* 47 (1939/1940) 9, pp 257-259, hier p 258 In haar historische romans legt Baumer een bijzondere voorliefde aan de dag voor deze (tegelijk hemelse en zeer aard-se) aanvoerder der legerscharen, zie o a *Der Berg des Königs* (1938)

122 Zie o a *Sinn und Formen geistiger I ubrung* (1930), pp 88 e v

123 Zie o a 'Protestantischer Geist', in *Zwischen Grabern* (1919), p 96, *Der neue Weg der deutsche Frau* (1946), p 12, *Gestalt und Wandel* (1939), p 625

124 De kwalificatie is van Huber, *Gertrud Baumer*, p 341

1 'Europa zwischen Individualismus und Sozialismus', in: *Die Frau* 48 (1940/1941) 8, p. 227 'Im Fortgang des Wilhelm Meister erscheint nicht mehr die "Harmonie" der Persönlichkeit als höchstes Gut und mögliches Ziel der menschlichen Entwicklung, sondern es heisst. "Mache ein *Organ* aus dir". D h ein Organ des Gesamtlebens, das den Einzelnen umspannt und aus dem er seinen Auftrag empfängt. Und in der Bindung an diesen Auftrag wird der Einzelne notwendig zum "Entsagenden".' (curs. origineel).

2 *Lebensweg*, p. 195 (curs. origineel).

3. Hier de Duitse versie: 'Die vielen Feiertage, besonders die Nachmittage, die einmal jemand "die Zeit der unerfüllten Wünsche" genannt hat, machen einen so ausbreitungsbedürftig, und da stehen die schönen Heidelberger Tage mit ihrer unbeschreiblichen Herbstsonne wieder so hell und rein vor mir: sie sagen, dass das mit der Welt des Objektiven, in der man sich zu leben bemüht, doch eine ziemlich dürftige Sache ist – dieses "weibliche" Bekenntnis betrachte aber als "entre nous" gesprochenes Beichtgeheimnis, sonst werden wir von den Männern verachtet.' (2-1-1909, *Briefe* p. 19).

4. *Lebensweg*, pp. 100 e.v (curs origineel).

5. Vgl *Das Vokabular*, 'Befriedigungserlebnis'.

6. *Lebensweg*, p 18

7. *Lebensweg*, p 10.

8. Vgl. het citaat aangehaald in noot 3 van dit hoofdstuk.

9. 'Die Frau am Pfluge', in: *Weit hinter* (1916), p 126 (het tafereel speelde zich ook af onder gezeefd herfstlicht).

10 'Das unbezwingbare Leben', in. *Zwischen Grabern und Sternen* (1919), p. 121.

11. *Der Wandel des Frauenideals in der modernen Kultur. Eine Jugendsprache* (1911), p 6.

12 Idem, p. 7

13 Idem, p. 11.

14. Zie idem, p. 19 'Das soziale und das persönliche Ideal in ihrem Leben zusammenzubringen, ist die grosse Aufgabe der "neuen Frau".' Dit ideaal (van evenwicht tussen autonomie en sociale dienstbaarheid) gold natuurlijk voor mannen ook, maar de verwezenlijking ervan zou voor vrouwen, historisch gezien, meer problemen geven, op affectief en politiek vlak. Zie voor een dergelijk ideaal van de Nieuwe Vrouw bij de Italiaanse feministe G.A. Beccari: Schwegman, *Feminisme als boetedoening*, pp. 73-98.

15. *Der Wandel des Frauenideals* (1911), p. 24. Over dit, aldus verwoord conflict gaan m n. Baumers artikelen en brochures van vóór wo 1 (vaak toespraken voor meisjes). Zie bijv ook 'Was sind wir unserm geistigen Ich schuldig?', in: Baumer (ed.), *Neue Lebensziele* (1907, 1912²), dl. 2, pp. 8-15, en de boeken *Die Frau in der Kulturbewegung der Gegenwart* (1904, Baumers eerste boek na haar redactie met Helene Lange van het *Handbuch der Frauenbewegung* en haar dissertatie over Goethe) en *Die Frau und das geistige Leben* (1911).

16. Vooral Baumers artikelen over de rijks-arbeidsdienst voor vrouwen zijn wat dit betreft onthullend. Bijna met jaloezie stelde ze in 1940 in 'Arbeitsdienstpflicht im Rahmen der deutschen Frauenerziehung', in: *Die Frau* 48

(1940/1941) 1, pp. 3-8, vast, dat de *Reichsarbeitsdienst für die weibliche Jugend* veel verder kon gaan en veel meer het karakter van een echte dienst-plicht had, dan de vrouwendiensten in de Eerste Wereldoorlog. In een vergelijkbaar artikel uit 1941 haalt ze het voorbeeld aan van een vrouw die bij een bonnenbureau een *Bezugschein* voor rijlaarzen kwam vragen met als motief, dat ze daar weer wat tijd voor had nu haar man aan het front was. 'Man erfährt mit Befriedigung, dass die Ausgabestelle der Situation gewachsen war, als sie die Ahnungslose bat, sich eine Weile zu gedulden und ihr dann einen Stellungsbefehl für einen bestimmten Arbeitsplatz zustellte.' (De arbeidsdienstplicht gold in eerste instantie alleen voor ongehuwde vrouwen die niet in eigen onderhoud hoefden te voorzien.) 'Frauenreserven', in: *Die Frau* 48 (1940/1941) 7, p. 195.

17. Vgl. G.B., 'Götter der Heimat', in: *Die Frau* 47 (1939/40) 6 (= maart 1940), pp. 161-163. De 'goden van het vaderland' worden hier vergeleken met zuivere bergbronnen, die met hun heldere stroompjes uiteindelijk één machtige rivier vormen: 'Diese Mächte des reinen Ursprungs, das sind die Götter der Heimat' (p. 162).

18. In een brief van 27-12-1939: 'Die politische und moralische Fragestellung decken sich nie. Das hat ja niemand klarer gesehen als Max Weber. Ich kann die Menschen, die sagen: für diese Regierung opfere ich mich nicht, nicht moralischer finden als die Menschen, die einfach sagen: ich opfere mich für Deutschland. Hier heisst es einmal wirklich: right or wrong, my country. Ich will damit nicht das wrong beschönigen, aber ich darf mich nicht im Mantel der Tugend dem Schicksal meines Landes entziehen, sondern, da seine Schuld in gewissem Sinne zugleich meine ist, habe ich sie mit auf mich zu nehmen, wenn es um die Existenz geht.' (*Briefe*, p. 129).

19. In een dergelijke vrede-doorheen-schuld bestond voor haar, als gezegd, ook de aantrekkingskracht van de figuur van Parsifal. Tijdens en na de oorlog bracht ze zijn voorbeeld in lezingen vaak ter sprake. Zie, naast de reeds genoemde studies over hem: *Das hohe Mittelalter als christliche Schöpfung* (1946) en *Die christliche Barmherzigkeit als geschichtliche Macht* (1948, oorspr. lezingen).

20. Vgl. *Das hohe Mittelalter*, p. 28: 'Das Schwert ist ein Werkzeug zu Gottes Ehre – nicht erst durch das gottgefällige Ziel des Kampfes, etwa die Kreuzfahrt oder die Vernichtung der Feinde Gottes, sondern durch die ritterliche Kunst des Kampfes selbst'. En, in 'St Michael', in: *Die Frau* 47 (1939/1940) 9, p. 258: 'Durch das Schwert in der Hand des Erzengels ist die Waffe in der göttlichen Schöpfungsordnung geweiht. Dessen wollten die Männer gewiss sein, wenn das Michaelsbanner ihnen vorangetragen wurde'.

21. Baumer schreef haar autobiografie expliciet om – na haar ontslag 'wegen nationaler Unzuverlässigkeit!' – voor het volk verantwoording af te leggen over haar beweegredenen (die ze zelf tot slot samenvatte in de drie motieven die ik eerder, in het begin van het eerste hoofdstuk, aanhaalde).

22. 'Der Vater im Feld', in: *Zwischen Grabern* (1919), p. 31

23. *Lebensweg*, pp. 14-15.

24. Vgl. 'Die Burde des Hasses', in: *Weit hinter* (1916), p. 48: 'De Heer komt in een storm – kun je de heerlijkheid, de hartstocht van de storm niet aan?' (berispelend tegen zichzelf vanwege haar tweestrijd na enige maanden Eerste Wereldoorlog; 'ben ik te klein en te zwak voor deze overweldigende

pp.
218
—
220

pp. tijd²⁵). Het bijbelwoord dat hier aangehaald wordt luidt precies andersom (Jahweh was *niet* in de storm, maar in een zachte bries; zie 1 Koningen 19: 11-13).
221 Vgl. ook Baumers latere bijzondere band met de figuur van St. Michael -
— christelijke versie van de storm- (resp. doden- en opper)god Wodan.
225

25. *Lebensweg*, p. 92.

26. Zie over deze vriendschappen: Bach, *Gertrud Baumer*, pp. 357-368.

27. De zoon leek nl. op zijn vader; zie *Der Park* (1937), p. 13. Vgl. in verband hiermee ook de rede die Baumer in wo 11 hield bij het graf van haar ex-scholier Eva Maass: 'der Tod eines Menschen ist nicht nur ein Entschwinden, sondern auch ein neues Sichtbarwerden. Wenn das Leben eines Dahingeschiedenen vollendet und weiterem Wandel entrückt ist, wenn es abgeschlossen und unveränderlich vor uns steht - ein Gebilde, dem die Zeit nichts mehr anhaben kann -, dann wird es uns gewissermassen noch einmal geschenkt' (de rede staat in *Briefe*, pp. 267-270; hier p. 269).

28. In de ruime, Duitse zin van het woord. Zie G.B. aan T. Hubner, 23-4-1938, *Briefe*, p. 110; en in vrijwel gelijke bewoordingen aan F. Usinger, 15-8-1944, *Briefe*, p. 252.

29. Baumer benadrukte dat de personages en entourage (overladen met euforische natuurbeschrijvingen) zichzelf geschreven hadden: 'Ich habe die Gestalten wirklich nicht "geführt" - es war ja alles gegeben: die Landschaft und der Inhalt des Lebens und das Landvolk; darin bewegten sie sich von selbst. Es geschieht auch nichts, das aus dem Rahmen des immer und alltäglich Geschehenden herausfällt.' (G.B. aan F. Usinger, 20-1-1938, *Briefe*, p. 107). De verzekering omtrent het alledaags gebeurlijke van de roman mag, gegeven het onderwerp, opmerkelijk heten. En in *Die Frau* 45 (1937/38) 3, p. 153 (korte notitie n.a.v. *Der Park*): 'Mit dem Erlebnis einer Folge von Sommern auf dem Lande verknüpfen sich tiefere Einsichten, oder besser: Einfühlungen in ewige Quellbezirke unseres Daseins. Erinnerungen aus allen Lebensphasen, an Menschen, die einem begegneten, an Hintergründe der eigenen Entwicklung schliessen sich um eine Mitte: diesen Ring, in dem Geschlechter ihr Gesetz durch die Einfügung in unveränderte Ordnungen empfangen'.

30. In brieven van resp. 20-1-1938 (*Briefe*, p. 107) en 9-1-1938 (*ibidem*), beide aan de dichter Fritz Usinger.

31. In beide wereldoorlogen herdacht zij bijv. in *Die Frau* geregeld, als exemplarisch voor de onbekende soldaat, zonen van vriendinnen; zo in 'Für Eckart', in: *Die Frau* 50 (1942/1943) 10/12, p. 144; van eenzelfde toon als 'Einem jungen Toten' in wo 1 (in: *Zwischen Grabern*, 1919, p. 44): 'In seltener Klarheit stehen die Konturen seines Wesens da. Mit seltener Sicherheit hatte er die unauslöschlichen Leitsterne gewählt, denen er folgte. In schwankender Zeit hat seine Jugend nicht geschwankt (...). Dass er, als die Stunde gekommen war, ganz zum Soldaten wurde, entsprach der ursprünglichen Kraft seiner Natur'.

32. Vgl. hiervoor de zinnen die ik aanhaalde (in noot 27) uit Baumers grafrede voor Eva Maass.

33. *Lebensweg*, p. 92.

34. Resp. in: *Manner und Frauen im geistigen Werden des deutschen Volkes* (1934); *Adelheid, Mutter der Königreiche* (1936); *Krone und Kreuz* (1938; over Adel-

heid), *Der Jungling im Sternenmantel* (1947, over Otto III en Adelheid), *Otto I und Adelheid* (1951, haar laatste boek, hierna nog slechts heruitgaven), en in een groot aantal artikelen uit deze tijd.

pp.

226

228

35. Dat op zijn beurt (met een reminiscentie aan de trinitaire geschied-filosofie van Joachim van Fiore) het derde en meest volmaakte stadium zou zijn in een ontwikkeling, waarin *das Heilige Römische Reich deutscher Nation* en het Duitse Wilhelminische keizerrijk de eerste en tweede fasen heetten.

36. *Adelheid* (1936), p. 629 (curs. origineel)

37. In Baumers historische romans en in *Der Park* (1937) spelen discussies over verantwoording, goed en kwaad zich altijd af bij het haardvuur, zelden laten de discussianten na de grilligheid van het vuur (met name het opeens ontvlammen van een houtblok) als metafoor voor het menschenleven te gebruiken. In *Der Jungling im Sternenmantel* (1947) is als proloog ook een dergelijke, schijnbaar tijdloze discussie aan de haard opgenomen, de discussie ging feitelijk terug op gesprekken die Baumer in 1940 voerde met haar vriend Niessen n.a.v. het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog

38. *Adelheid*, p. 636 (curs. origineel).

39. Idem, p. 637.

40. Idem, p. 639.

41. Idem, p. 640.

42. Naar aanleiding van het verschijnen van *Adelheid* schreef Baumer in *Die Frau* 44 (1936/1937) 2, pp. 65-71, een artikel getiteld 'Abschied von einem Traum', waarvan de opening die titel bevestigt: 'Dass das Buch "Adelheid, Mutter der Königreiche" vor mir liegt () ist wie das Aufwachen aus einem Traum'. Het actualiserende slot is echter geenszins onschuldig. 'Wird die grösste Frau dieser Zeit, dem Rufe einer neu aufgebrochenen Sehnsucht nach dem "Reinentsprungenen" folgend, aus dem Dunkel eines schweigenden Jahrhunderts noch einmal hervortreten – ein grosses Bild deutscher Kräfte, die einmal eine zerfallene Welt wieder zusammenfügten?'

43. Zie o.a. *Der Traum vom Reich* (1955), p. 30: 'Als ob es ein "Weltliches Reich" geben könne, das nicht göttlich und ein göttgeweihtes auf Erden, das nicht weltlich wäre!' Vgl. ook 'Weltreiche und Gottesreich', *Die Hilfe* 41 (1935) 12, pp. 265-268.

44. Een vrouw uit de *Reichsfrauenführung* verzekerde Baumer later, in 1946, dat er altijd iemand van de SD in de zaal was die rapport opmaakte. Driemaal zou Himmler onder zo'n rapport 'arresteren' geschreven hebben. 'Die Anordnung ist dann jedesmal zurückgenommen worden auf Vorträge von besonnenen Leuten...' (G.B. aan D. von Velsen, 11-8-1946, *Briefe*, p. 323).

45. 'St Michael', in: *Die Frau* 47 (1939/1940) 9 (juni 1940), p. 258. Toen zij zeventig werd, kreeg Baumer van Irmgard Rathgen een verzameling Michael-afbeeldingen, waarvan zij lichtbeelden liet maken (vgl. haar enthousiaste bedankbrief aan I. Rathgen van 23-9-1943, *Briefe*, p. 200).

1. Of 'affecthuishouding', een veel gebruikt begrip bij Norbert Elias en zijn volgelingen.

2. Bij Gertrud Baumer valt dit op te maken uit haar hoge verkoopcijfers (van *Adelheid* (1936) bijv. werden meer dan 100 000 exemplaren verkocht) en uit vele getuigenissen van tijdgenoten (vgl. Huber, *Gertrud Baumer*, pp. 607-612). Dat het werk van Alijt Bake in weinig afschriften is overgeleverd kan met haar ontslag en het verbod van het Kapittel op het (af)schrijven van soortgelijke geschriften door vrouwen samenhangen. Overigens beloofde Lievens in zijn artikel 'Alijt Bake van Utrecht' een nadere studie van haar werk, waarin de invloed ervan tot in Frankrijk zou worden nagewezen (p. 142 noot 2). Die studie is er bij mijn weten niet gekomen.

3. Of soms ook met de moederborst: op afbeeldingen waarin een heilige of non gelaafd wordt aan de zijde wond is deze vaak ter hoogte van de tepel gelocaliseerd, en biedt Christus haar aan met het gebaar waarmee een moeder haar kind de borst aanbiedt.

4. Vgl. in verband met de 'mystieke nacht' of 'mystieke woestijn' o.a. E. Ott, *Die dunkle Nacht der Seele - Depression? Untersuchungen zur geistlichen Dimension der Schwermut*. Elztal-Dallau 1981.

5. Zij greep in haar historische romans hiervoor ook wel terug op het beeld van de *kruistocht* of de heilige oorlog.

6. Baumer, *Lebensweg* (1933), p. 210.

7. Zijzelf bracht deze zelfdiscipline in verband met het voorbeeld van haar grootmoeder, in wier huis zij met haar moeder, broer en zus woonde na haar vaders dood.

8. Dat de Moeder Gods en Adelheid (als Moeder der koninkrijken) dezelfde trekken dragen, benadrukt de schrijfster zelf, o.a. in de volgende passages: 'einen Augenblick lang überwältigte ihn [Otto III] das Gefühl, als ob sie [Adelheid] kein lebender Mensch, sondern eine erhabene Erscheinung sei - die Mutter des Reiches wie Maria die Mutter Gottes.' En, iets verderop: 'Mit allem, was sie gewesen, vollbracht und gelitten, war sie - er fühlte es - in einen andern Ring eingetreten als der die Dinge der Erde umfasst. Sie trug das Reich in beiderlei Gestalt in sich' *Der Traum vom Reich* (1955), pp. 36-37.

9. Vgl. *Der Traum vom Reich*, p. 7.

10. Het boekje over de moeder van Goethe opent bijvoorbeeld met een voorval dat deze vrouw ten diepste zou karakteriseren: eens, toen keizer Karel VII in optocht voorbij kwam, stortte de destijds elfjarige Elisabeth zich neer voor het raam, om niets van de man die ze gloeiend bewonderde te missen. Ze stootte zich daarbij aan een spijker een diep, stervormig gat in haar knie. Het litteken dat ze daaraan overhield zou haar leven lang een herinnering blijven aan deze overgave. Uiteindelijk zal juist een complicatie van deze verwonding tot de dood van de oude *Frau Rath Goethe* leiden; na een rijk leven - zo suggereert de schrijfster - is het vuur van de overgave in dienst van het *Deutschtum* tenslotte opgebrand. Maar de fakkel werd doorgegeven aan haar onvergetelijke zoon!

11. Van Hitler tot *Wandervogel*. Een (al wat oudere) ingang tot psy-

chohistorische literatuur op dit terrein vindt men bij Friedlander, *Histoire et psychanalyse* (1975; Eng. vert 1978), die ook ingaat op mogelijke achtergronden van de Duitse jeugd- (lees: jongens) beweging van het begin van deze eeuw. Zelf wijdde hij ook een boek aan het antisemitisme van de nazi's: *L'Antisemitisme nazi. Histoire d'une psychose collective*. Parijs 1971

pp.

238

240

12. Dit in tegenstelling tot het jongetje, wiens liefde voor de moeder meestal niet het karakter van een identificatie heeft.

13. Zie in verband hiermee ook Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley/Los Angeles 1978, Ned. vert. *Waarom vrouwen moederen. Psychoanalyse en de maatschappelijke verschillen tussen vrouwen en mannen*. Amsterdam 1980

14. Dit zal vooral een probleem zijn geweest voor de vrouwen wier idealen het moederschap en de 'kleine kring' te buiten gingen, die, zoals Lampl-de Groot het in navolging van Freud noemde, een krachtig mannelijkheidscomplex ontwikkelden. Ook deze vrouwen zullen echter, niettegenstaande haar 'mannelijke' identificaties, psychisch en praktisch meestal gebrekkig voorbereid zijn op een leven buiten de traditionele vrouwenwereld.

15. Vgl. U. Prokop, *Weiblicher Lebenszusammenhang. Von der Beschränktheit der Strategien und der Unangemessenheit der Wünsche*. Frankfurt a/M 1976, m.n. pp. 128-145

16. Die waarschijnlijk o.a. tot uiting komt in het relatief vaak voorkomen van *depressie* bij gehuwde vrouwen (bijv. nadat een van haar dromen – zelf moeder worden – in vervulling is gegaan, maar niet blijkt te zijn uitgekomen).

17. Onmachtig in die zin, dat andere dan de offervaardige verlangens niet of moeilijk gerealiseerd zouden kunnen worden

18. Het zelf zoals men zich dit idealiter voorstelt: held, ridder of machtige Moeder enz.

19. Onschuld wordt dan ook vaak gesymboliseerd door een mooi, prinsesjesachtig uiterlijk, zie voor een pregnant voorbeeld: Schwegman, *Feminisme als boetedoening*, pp. 45 e.v.

20. De religie en het geestelijk leven ontleenden volgens Baumer hun laatste betekenis ook aan een heimwee naar 'het licht': 'Alle Gebiete des geistigen Lebens sind Ausstrahlungen des Göttlichen und darum Wege zu Gott. Sie sind die Zerlegung des Lichtes in seine Farben. Religion ist das Licht.' (Gecit naar Bach, *Gertrud Baumer*, p. 374)

21. Zie o.a. 'Das ökonomische Problem des Masochismus' Freud veronderstelde dat een dergelijke 'wreedheid' van het Boven-ik (mede) het gevolg was van een scheiding tussen de *erotische* en de *agressieve* componenten in de haat-liefdeverhouding tot de bewonderde voorbeelden zoals die haar neerslag vond in het Boven-ik. Een deel van de erotische componenten zou verdrongen worden in het *Is* (dat deels te vergelijken is met de instantie van het psychisch apparaat die Freud in zijn eerste topiek het Onbewuste noemde). Door een dergelijke scheiding tussen erotische en agressieve componenten zouden de (voor)beelden in het Boven-ik waarop de agressieve driften geprojecteerd zijn (en die deze als zodanig 'terugbuigen' op het Ik) relatief zwaar, want ongebonden door de Eros, op het Ik drukken. Het Duitse woord *Gewissensbisse* verwoordt nog iets van een dergelijk agressief Boven-ik. Voorstellingen van

pp een lijdend idool - een bewonderde held die ondanks of juist vanwege zijn
242 glorie gepijnigd wordt (vgl. ook afbeeldingen van St. Sebastiaan) - verraden
— wellicht iets van een dergelijke *Triebentmischung*, het idool wordt onmiddellijk
245 'gestraft' voor zijn illuster of aantrekkelijk voorkomen. Dergelijke voorstel-
lingen, resp. het (graag) aanschouwen ervan kunnen echter ook een secundaire
gelegenheid bieden de agressie weer te erotiseren, d.w.z. te 'binden' en af te
leiden

22. Mogelijk kan de innerlijke Moeder tegelijkertijd 'gestraft' worden
door het lijden van de held, die - althans bij Bake en Baumer - meestal ook als
zoon wordt voorgesteld. Door het lijden van de zoon lijdt de moeder immers
zelf ook. Zie i.v.m. een dergelijke 'bestrafing' van de verinnerlijkte ('cas-
trerende') Moeder: J. Chasseguet Smirgel, 'Die weiblichen Schuldgefühle', in:
idem (ed.), *Psychoanalyse der weiblichen Sexualität*. Frankfurt a/M 1974, pp. 134-
191 (oorspr. *La sexualité féminine* Parijs 1964)

23. Julia Kristeva bijvoorbeeld (wier laatste boeken misschien het best
als psychologische ideeengeschiedenis getypeerd kunnen worden) analyseert in
Histoires d'amour een aantal westerse denkfiguren betreffende de liefde, van
Plato tot en met het filmfiguurtje E.T., in *Soleil noir* (Parijs 1987) bespreekt ze
verschijningsvormen van depressie en melancholie van Holbein tot Marguerite
Duras.

24. Vgl. onder meer *Der ritterliche Mensch* (1941), p. 154: 'An der Gestalt
Christi als des Schmerzensmannes, an Maria als der wehklagenden Mutter über
dem zerrissenen Leibe des Sohnes sattigt sich ein Gefühl, das die gottlichen
Gestalten in die eigene leidenschaftliche Selbsterniedrigung mit herunter-
reißt'. De opmerkelijke ommkeer in Baumers waardering van de devote
voor de *Marienklage* (t.o.v. 'Unsere liebe Frau' uit 1914 in *Weit hinter*) hangt
samen met haar instemming met die stromingen in de evangelische kerken van
Duitsland die zochten naar een 'positives Christentum'. Zie hierover o.a. K.
Meier, *Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten
Reiches*. Göttingen 1964.

25. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*.

26. De voorstelling dat mensen autonome individuen zouden zijn, be-
wogen vanuit een oorspronkelijk, innerlijk zelf. Zie Elias, *Die Gesellschaft der
Individuen*

27. Zo stelde W.Th.M. Frijhoff aan het eind van zijn inaugurele rede:
'Inderdaad valt niet te ontkennen dat het historisch onderzoek zich aanvanke-
lijk weinig om de dynamiek van de psyche heeft bekommerd () Ook menta-
liteit verandert, samen met ons en met onze samenleving, en in sommige perio-
des zelfs sneller dan wij ons bewust zijn. (...) De studie van de samenhang, de
wisselwerking en het ontwikkelingsproces van de culturele en mentale compo-
nenten van de samenleving kan een wezenlijke bijdrage leveren tot een volledi-
ger begrip van het historisch proces ()'. *Cultuur, mentaliteit: illusies van elites?*
Nijmegen 1984, p. 33.

28. In mijn artikel 'God in het hart sluiten. Ingekeerde vrouwen aan de
vooravond van de Nieuwe Tijd' heb ik deze these nader toegelicht en geil-
lustreerd.

29. Zie zijn *Le péché et la peur*.

30. Zie naast de genoemde titels over de Duitse middeleeuwen ook nog *Die Frauengestalt der deutsche Fröhe* (1930), lyrisch commentaar bij afbeeldingen van vrouwenfiguren uit middeleeuwse Duitse domkerken, en *Manner und Frauen im geistigen Werden des deutschen Volkes* (1934).

31. Vgl. ook: Ulrike Prokop, 'Die Sehnsucht nach Volkseinheit. Zum Konservatismus der burgerlichen Frauenbewegung vor 1933', in: Dietze (ed.), *Die Überwindung der Sprachlosigkeit*, pp. 176-202. Hierin wordt met name Gertrud Baumer zwaar gekapitteld over haar offerzin (die bijna als zodanig voor semi-fascistisch doorgaat): 'Thematisch geht es danach [nl. ná de benoeming van Gertrud Baumer tot voorzitter van de BDF in 1910, G.D.] in der Frauenbewegung nicht mehr um das Subjekt Frau, die frei sein will und soll, vielmehr werden alle Reformen als "für anderen nützlich" empfohlen' (p. 198). Bij voortdurend wordt de burgerlijke vrouwenbeweging door Prokop 'der Unterdrückung der eigenen Sinnlichkeit und Autonomie' verweten (m.n. pp. 194-201). 'Sehnsucht nach der Einheit' was als gezegd ook Hubers eindconclusie over Baumer.

32. Van de vele citaten die ter illustratie hiervan aangehaald kunnen worden, slechts deze uitspraak, een van de laatste die werden opgetekend van haar ziekbed: 'O Moeder, bied me heel vlug aan bij de heilige Maagd. Ik ben een baby die niet meer kan! (...) Al wat ik geschreven heb over mijn verlangen naar lijden. O, dat is toch echt waar!' (gecit. naar G. Gaucher, *Leven van Teresia van Lisieux* Gent 1984, p. 238). Zie over Teresia van Lisieux vanuit psychoanalytische invalshoek de drie artikelen van J. Maître in *Archives des sciences sociales des religions*, resp. 41 (1976), pp. 109-136 ('Recherches psychanalytiques sur un cas de sainteté canonisée: Thérèse Martin'), 51/1 (jan.-maart 1981), pp. 65-99 ('Idéologie religieuse, conversion mystique et symbiose mère-enfant'); 55/1 (jan.-maart 1983), pp. 105-137 ('Entres femmes'), en aldaar genoemde literatuur.

33. Ook Spaapen signaleert deze verwantschap ('Louteringsnacht', noot 213, in de inleiding bij 'De vier kruiswegen' vergeleek hij het 'laten en lijden' met de *Doctrine du pur amour* van Mme. Guyon en haar geestverwanten).

34. Uitspraak van Richard Roland Holst over zijn vrouw Henriette Roland Holst in een brief aan Huizinga (gecit. naar J. Blokker, *De Volkskrant* (Eclio) 21-10-1989, in een bespreking van: J. Huizinga, *Briefwisseling I - 1894-1924*. Ed. L. Hanssen e.a., Utrecht 1989).

35. Een psychoanalytische lezing van Simone Weils werk geeft R. Coles, *Simone Weil. A Modern Pilgrimage*. Londen 1987. Vgl. ook het artikel van Marie M. Mullaney, 'Gender and Revolution: Rosa Luxemburg and the Female Revolutionary Personality', in: *Journal of Psychohistory* 11 (1984) 4, pp. 463-476, dat expliciet bedoeld is als aanvulling op het in de psychohistorie graag bestudeerde type van *The Revolutionary Personality* (naar het gelijknamig boek van E.V. Wolfenstein, Princeton 1967), waarbij het meestal over mannen (en hun oedipale conflicten) gaat. Een interessante interpretatie van aspiraties en conflicten bij Nederlandse communistische vrouwen (waaruit deels vergelijkbare conflicten naar voren komen als de hier geschetste) geeft Jolande Withuis in 'Opoffering en heroïek. De NVB in de Koude oorlog', in: *Socialisties-feministische teksten 8* Amsterdam 1984, pp. 65-106, idem, 'Pijnloos bevallen: een kwes-

pp.
246
—
247

pp. tie van mentaliteit', in *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 15 (1988) 2, pp. 235-
247 265, idem, "Ik hoef niet zo nodig vereeuwigd". De biografische beperkingen
— van een antibiografische mentaliteit', in: Aerts e.a. (ed.), *Naar het leven*, pp
249 74-90. In september 1990 verschijnt haar dissertatie over de NVB

36. Behalve Jeanne Guyon hadden ook sommige vrouwen uit de context van de Franse Revolutie hier niet misstaan. Zie bijv. de boeiende studie van (de psychoanalytica en feministe) E. Roudinesco over *Thérèse de Méricourt – Une femme mélancolique sous la Révolution*. Parijs 1989.

37. Zie behalve Elias' *Het civilisatieproces* vooral het tweede essay in *Die Gesellschaft der Individuen* 'Probleme des Selbstbewusstseins und des Menschenbildes'.

38 Het toenemen, van de 14de tot en met de 19de eeuw, van het aantal geschriften waarin getuigd wordt van een loodzwaar schuld bewustzijn (het fenomeen op grond waarvan Delumeau tot zijn *culpabilisation en Occident* besloot) hangt misschien zelfs eerder samen met het feit dat door de ontwikkeling van welvaart en boekdrukkunst en de teloorgang van het katholieke schrift-monopolie steeds meer mensen in de gelegenheid waren zich in geschrifte te uiten, dan met een toenemen van het schuld bewustzijn bij de gehele bevolking. Onder degenen die hun gedachten op schrift stellen zullen immers verhoudingsgewijs altijd meer scrupuleuzen worden aangetroffen, omdat het schrijven zelf, of preciezer, het zich geroepen voelen tot schrijven, er op wijst dat de geroepene hoge verwachtingen ten aanzien van zichzelf heeft in te lossen.

39. Een inmiddels klassiek (niet-psychoanalytisch) voorbeeld van dergelijk onderzoek is van Carlo Ginzburg, *De kaas en de wormen. Het wereldbeeld van een zestiende eeuwse molenaar*. Amsterdam 1982 (oorspr. Italiaanse versie 1976). Veel literatuur op het specifieke terrein van het biografisch genre in de geschiedschrijving (waar ik mijn eigen onderzoek niet toe reken) vindt men genoemd in het interessante themanummer van het *Tijdschrift voor sociale geschiedenis* 15 (1989) 1. Chris Lorenz verdedigt aldaar (in 'Het gevaar van de spagaat. Over de relatie tussen de theorie van de geschiedenis en de biografie', pp. 73-86) het gebruik van een psychoanalytisch interpretatiekader in de geschiedschrijving, i.c. in de biografie. A.A. Van den Bracmbussche dient hem in een slotartikel van repliek. Zie over voordelen, nadelen en theoretische complicaties van het biografisch genre (toegespitst op vrouwengeschiedenis) ook: M. Aerts e.a. (ed.), *Naar het leven. Feminisme & biografisch onderzoek*. Amsterdam 1988.

40. Ik geloof ook niet dat dergelijke verschillen in andere tijden, bijv. in de late middeleeuwen, ontbroken zullen hebben omdat de leefwereld destijds minder pluriform zou zijn geweest dan in onze tijd. Een dergelijke veronderstelling lijkt me te berusten op resten van onze eigen voorstelling van de middeleeuwen als 'duister'. Met evenveel reden kan men aannemen dat de mentaliteit van grote en uiteenlopende groepen mensen nooit uniformer geweest kan zijn dan in onze eigen tijd, waarin iedereen dankzij mondiale infra-structuren en moderne mediatechnieken dag in dag uit met dezelfde beelden gebombardeerd wordt. Wel kan men zich in een welvarende en tamelijk egalitaire cultuur wellicht een grotere mate van (repressieve) tolerantie t.o.v. individuele verschillen veroorloven.

41. Een bekend voorbeeld van onderzoek naar hedendaagse (Amerikaanse) mentaliteit is Ch. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York 1978; Ned. vert. *De cultuur van het narcisme. Leven in een tijd van afnemende verwachtingen*. Amsterdam 1980. pp. 249 — 254
42. Naar een beeld van Michel Vovelle in *Mentaliteitsgeschiedenis. Essays over leef- en beeldwereld*. Nijmegen 1984, p. 29. Vovelle spreekt van 'naar de zolder', verwijzend naar de titel van een van zijn andere boeken: *De la cave au grenier: un itinéraire en Provence au XVIIIe siècle, de l'histoire sociale à l'histoire des mentalités*. Québec 1980.
43. Ik weet dat men onder deze funderingen in de mentaliteitsgeschiedenis vooral de materiele bestaansvoorwaarden in (semi-)marxistische zin zal verstaan: produktie en reproductie op het niveau van de sociaal-economische infrastructuur (zo bij Vovelle). Aan dit niveau gaan echter nog een aantal veeleer 'biologische' condities vooraf (al zullen ze nooit in 'naakte', cultureel ongestructureerde vorm aangetroffen worden), die de materialiteit van ieder (samen)leven ingrijpend bepalen, bijvoorbeeld het gegeven dat mensenkinderen bij hun geboorte relatief kwetsbaar en afhankelijk zijn, en voor voeding lange tijd op anderen (gewoonlijk vrouwen) aangewezen zijn.
44. Vgl. het harde oordeel van Vovelle over Philippe Ariès in dezen, in 'Bestaat er een collectief onbewuste?', in: *Mentaliteitsgeschiedenis*, pp. 54-70, hier pp. 66 c.v.
45. Vgl. Friedlander, *History and psychoanalysis*, p. 110.
46. Het eerste, ontbrekende deel van haar autobiografie werd als gezegd ook wel aangeduid als het 'boek der tribulaties'.
47. Zie in verband hiermee (niet speciaal over Alijt Bake): F. Koch, 'Entry into Convents and the Position on the Marriage Market of Noble Women in the late Middle Ages', in: W. Prevenier (ed.), *Marriage and Social Mobility in the late Middle Ages*. Handelingen van het colloquium gehouden te Gent op 18 april 1988, Gent 1989.
48. Vgl. o.a. Aleide L.A. Roessingh, *De vrouw bij de Dietsche Moralisten*. Groningen 1914, en verschillende artikelen uit: R.E.V. Stuij en C. Vellekoop (red.), *Middeleeuwen over vrouwen*. 2 dln, Utrecht 1984 en 1985. De klaagzang over het gebrek aan nederigheid van vrouwen bereikt ongetwijfeld zijn hoogtepunt en climax in de *Malleus Maleficarum* van de dominicanen Sprenger en Institoris (1487).
49. Zie in verband met deze hypothese o.a. meerdere auteurs in *Tussen beks en heilige. Het vrouwbeeld op de drempel van de moderne tijd, 15de/16de eeuw*. Nijmegen 1985.
50. Zoals Spaapen een van Bake's kloosteronderichtingen noemde.
51. Zo was zij in haar latere leefgemeenschappen met vrouwen ook steeds degene die het merendeel van het geld inbracht. Haar gemeenschap-pelijk leven met de (oudere en vurig bewonderde) Helene Lange ving aan in een tijd dat deze laatste gevelde werd door een oogziekte en hevige hoofdpijnen.
52. Het gevoel allereerst tot de 'kleine kring' te behoren, maar als zodanig *buiten* het grote gebeuren te staan.
53. Uit Baumers brieven valt op te maken dat vrouwen haar vaak lieten weten hoe bemoedigend ze haar denkbeelden vonden.

- pp. 254 — 257
54. En het zal overbodig zijn hier nogmaals te benadrukken dat dit slechts één van de opzichten is, in een netwerk van sociale en culturele factoren, vanwaaruit deze zucht verklaard moet worden.
55. Zie Friedländer, *Histoire et psychanalyse* (en aldaar genoemde literatuur), en K. Theweleit, *Mannerphantasien*. 2 dln, Frankfurt a/M 1977.
56. Vgl. *Das Vokabular*, 'Phantasie', IV.
57. Maar naar goed 'patriarchaal' wetenschapsgebruik heb ik getracht enige afstand tegenover mijn onderzoeksobject te bewaren.
58. Niet alle vrouwen koesteren onschuldphantasieën, althans, daar ga ik niet van uit. Ook kunnen onschuldphantasieën heel goed bij mannen voorkomen, al zullen bij hen zowel het schuldbesef (i.c. datgene waarin men zich te kort voelt schieten) als de voorstellingen van heil en de feitelijke praktijken van boetedoening, vaak andere vormen aannemen. Zo kan bijvoorbeeld de voorstelling van het rijk Gods, in het bijzonder het beeld van God als 'alles in allen' (1 Korintiërs 13: 28) heel verschillende, onder meer geslachtsspecifieke invullingen krijgen (vgl. G. Dresen, 'Alles in allen').
59. Al kan een dergelijk onderscheid waarschijnlijk nooit absoluut aangebracht worden en zal de grens tussen beide nooit vastliggen. Ook de offervaardige immers zal zijn of haar martelaarschap duiden als gevolg van zijn of haar rechtschapenheid of 'roeping'.
60. Met de misschien wat grote, maar mooie uitdrukking van Václav Havel, waarvan de betekenis – tegen de achtergrond van de Tjechische situatie van vóór december 1989 – voor hem oplicht uit het tegendeel ervan: dat wat hij 'leven in de leugen' noemt. Zie V. Havel, *Poging om in de waarheid te leven*. Amsterdam 1986, 1989².
61. Vgl. in verband hiermee P. Johnson, *Politics, Innocence, and the Limits of Goodness*. Londen/New York 1988.
62. Worden dergelijke visioenen gekoesterd door meerdere individuen die een groep vormen door de visioenen te hechten aan een gemeenschappelijk leider of een gedeeld ideaal (vgl. Freud, *Massenpsychologie und Ich-analyse*), dan zal deze repressieve kant waarschijnlijk nog toenemen of in ieder geval meer effect krijgen als gevolg van het imaginair en daadwerkelijk 'sluiten der gelederen'.
63. 'Louteringsnacht', 527-528 (zinsbouw licht aangepast).
64. Vergelijk bijv. haar opstelling in de BDF rond 1910, en haar rigoureuze opstelling tegenover pacifistische initiatieven ten tijde van de Eerste Wereldoorlog.

ALGEMENE LITERATUUR

- Aerts, M. e. a. (ed.), *Naar het leven. Feminisme & biografisch onderzoek*. Amsterdam 1988.
- Althusser, L., 'Ideologie en ideologische staatsapparaten', in: *Te Elfder Ure* 24 (1978) 1, pp. 58-103.
- Back, P. de, 'De historische vesting belegerd, Peter Gay's *Freud for Historians*', in: *Theoretische Geschiedenis* 15 (1988) 4, pp. 471-476.
- Bakker, L., 'Heil door Jezus alleen? Jezus' uniciteit en de afweerhouding tegen de joden', in: *Tijdschrift voor Theologie* 29 (1989) 3, pp. 211-231.
- Beelaerts, M., 'De problemen van de jonge intelligente vrouw', in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 30, 8 (1987) 2, pp. 170-188.
- Belzen, J.A. van, en J.M. van der Lans (ed.), *Rond godsdienst en psychoanalyse. Essays voor dr. Arnold Uleyn*. Kampen 1986.
- Berger, H., *De gedachtenwereld van Simone Weil*. Bussum 1955.
- Bernstein, D., 'The female Superego: A different perspective' in: *International Journal of Psychoanalysis* 64 (1983) 2, pp. 187-201.
- Brugmann, M. (ed.), *Vrouwen in opspraak. Vrouwenstudies als cultuurkritiek*. Nijmegen 1987.
- Chasseguet-Smirgel, J., 'Die weiblichen Schuldgefühle', in: idem (ed.), *Psychoanalyse der weiblichen Sexualität*. Frankfurt a/M 1974, pp. 134-191 (vert. van *La sexualité féminine*. Parijs 1964).
- Chodorow, N., *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Univ. of California 1978, Ned. vert. *Waarom vrouwen moederen. Psychoanalyse en de maatschappelijke verschillen tussen vrouwen en mannen*. Amsterdam 1980.
- Clément, C., *Les fils de Freud sont fatigués*. Parijs 1978, Ned. vert. *Freuds kinderen zijn vermoeid*. Bussum 1980.
- Clerkx, L.E., 'Vaders en dochters in sprookjes', in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 15 (1988) 2, pp. 266-290.
- Coles, R., *Simone Weil. A Modern Pilgrimage*. Londen 1987.
- Das Vokabular* = J. Laplanche en J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt a/M 1972 (2 dln.; oorspr. Franse uitgave 1967).
- Delumeau, J., *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*. Parijs 1978.
- Delumeau, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*. Parijs 1983.
- Dresen, G., *Het Rijk van de moeders. Over feminisme, moraliteit en mythe van het Al aan het voorbeeld van Gertrud Baumer*. doctoraalscriptie Nijmegen, 1983.
- , 'Geloven vrouwen anders? Over identificatie en overgave - een psycho-

- analytische benadering', in G. Dresen en A. van Heyst (ed.), *'Een sterke vrouw...?' Over het zoeken van vrouwen naar religieuze identificatiefiguren* Amersfoort 1984, pp. 47-69.
- , 'Tegen beter weten in Aantekeningen omtrent de moraliteit die leeft in het streven van Vrouwen voor Vrede', in: Th. de Wit (ed.), *Naar een radicale politieke ethiek. Theologie, ethiek en politiek in de kerkelijke vredesbeweging.* Amersfoort 1984, pp. 62-73
 - , 'Einde van de Inquisitie, geboorte van een Ander Verhalen van de liefde in een voorstel tot ethiek', in: *Te Elfder Ure* 40, 29 (dec. 1986) 2, pp. 178-212.
 - , 'Het verloren paradijs en wat vrouwen daar verloren. Notities over ethiek en seksepolitiek aan de hand van de paradijsmythe', in: Brugmann (ed.), *Vrouwen in opspraak* (1987), pp. 31-45.
 - , 'God in het hart sluiten. Ingekeerde vrouwen aan de vooravond van de Nieuwe Tijd', in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 15 (1988) 2, pp. 310-336.
- Elias, N., *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen.* 2 dln, Basel 1939, Ned. vert. *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoeken.* 2 dln. Utrecht/Antwerpen 1982.
- , *Die Gesellschaft der Individuen.* Frankfurt a/M 1987.
- Fischer, A., W. van Hoorn en J. Jansz, *Psychoanalyse en vrouwelijke seksualiteit.* Meppel/Amsterdam 1983.
- Freud, A., *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (1936); Ned. vert. *Het Ik en de afweermechanismen.* Baarn 1984⁶.
- Freud, S., 'Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität' (1908), *GW* VII, pp. 141-167.
- , *Totem und Tabu* (1912-1913), *GW* IX, pp. 1-194.
 - , 'Zur Einführung des Narzissmus' (1914), *GW* X, pp. 137-170.
 - , 'Ein Kind wird geschlagen' (1919), *GW* XII, pp. 195-226.
 - , *Jenseits des Lustprinzips* (1920), *GW* XIII, pp. 1-69.
 - , *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), *GW* XIII, pp. 71-161.
 - , *Das Ich und das Es* (1923), *GW* XIII, pp. 235-289.
 - , 'Das ökonomische Problem des Masochismus' (1924), *GW* XIII, pp. 369-383.
 - , 'Der Untergang des Ödipuskomplexes' (1924), *GW* XIII, pp. 393-402.
 - , 'Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds' (1925), *GW* XIV, pp. 17-30.
 - , *Die Zukunft einer Illusion* (1927), *GW* XIV, pp. 323-380.
 - , *Das Unbehagen in der Kultur* (1929), *GW* XIV, pp. 419-506.
 - , 'Über die weibliche Sexualität' (1931), *GW* XIV, pp. 515-537.
 - , 'Die Weiblichkeit' (1932), in: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* = *GW* XV, pp. 119-145.
 - , *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1934-1938), *GW* XVI, pp. 101-246.
- Friedlander, S., *Histoire et psychanalyse. Essai sur les possibilités et les limites de la psychohistoire.* Parijs 1975; gebruikt is de Engelse vert.: *History and psychoanalysis.* Londen/New York 1978.

- Frijhoff, W.Th.M., *Cultuur, mentaliteit: illusies van elites?* Nijmegen 1984.
- Gaucher, G., *Leven van Teresa van Lisieux*. Gent 1984.
- Gay, P., *Freud for Historians*. New York/Oxford 1985; Ned. vert. *Freud voor historici*. Amsterdam 1987.
- , 'Je kunt Clio niet op de divan leggen. De psychoanalyse in de geschiedschrijving', in: *De Volkskrant* (Het Vervolg), 26-10-1985.
- Gottschalch, W., 'Unter dem Terror des Überichs', in: *Tijdschrift voor Agologie* 1980, nr. 6, pp. 438-457.
- Groen, J., *Geslachtsverschil. Een psychoanalytische benadering*. Meppel/Amsterdam 1983.
- , 'Het verlies van de almacht. Schrijver en lezer psychoanalytisch bekeken', in: *NRC-Handelsblad*, 16-12-1988.
- Halberstadt-Freud, H.C., 'Schaamte en schuld door separatieproblemen tussen moeder en dochter', in: Mettropol e a. (ed.), *Schuld en schaamte*, pp. 70-93.
- Heimbrock, H.-G., *Phantasie und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse*. München/Mainz 1977.
- Herik, J. Van, *Freud on Femininity and Faith*. Berkeley/Los Angeles/Londen 1982.
- Johnson, P., *Politics, Innocence, and the Limits of Goodness*. Londen/New York 1988.
- Klebanow, S. (ed.), *Changing Concepts in Psychoanalysis*. New York 1981.
- Kristeva, J., *Polylogue*. Parijs (Seuil) 1977.
- , *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Parijs 1980.
- , *Histoires d'amour*. Parijs 1983.
- , *Soleil noir. Dépression et mélancolie*. Parijs 1987.
- Lampl-de Groot, J., 'Ego Ideal and Superego' (1962), in: J. Lampl-de Groot, *The Development of the Mind. Psychoanalytic Papers on Clinical and Theoretical Problems*. Londen 1966, pp. 317-328.
- , 'Superego, Ego Ideal, and Masochistic Fantasies' (1963), in: idem, pp. 351-363.
- Lasch, C., *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York 1978; Ned. vert. *De cultuur van het narcisme. Leven in een tijd van afnemende verwachtingen*. Amsterdam 1980.
- Lorenz, Ch., 'Het gevaar van de spagaat. Over de relatie tussen de theorie van de geschiedenis en de biografie', in: *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis* 15 (1989) 1, pp. 73-86.
- Mack, B L., *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*. Philadelphia (Fortress Press) 1988.
- Maitre, J., 'Recherches psychanalytiques sur un cas de sainteté canonisée: Thérèse Martin (1873-1897)', in: *Archives de sciences sociales des religions*. 41 (1976), pp. 109-136.
- , 'Idéologie religieuse, conversion mystique et symbiose mère-enfant. Le cas de Thérèse Martin (1873-1897)', in: *Archives de sciences sociales des religions* 51/1 (jan.-maart 1981), pp. 65-99.
- , 'Entres femmes. Notes sur une filière du mysticisme catholique', in: *Archives de sciences sociales des religions* 55/1 (jan.-maart 1983), pp. 105-137.
- Mendel, G., *La révolte contre le père. Une introduction à la sociopsychanalyse*. Parijs 1968.

- Mettrop, P. J. G., e a. (ed.), *Schuld en schaamte. Psychoanalytische opstellen* Meppel/Amsterdam 1988.
- Meulen, R. H. J. ter, *Ziel en zaligheid. De receptie van de psychologie en van de psychoanalyse onder de katholieken in Nederland, 1900-1965*. Baarn 1988.
- Miller, J. B., e a., 'Aggression in Women: A Re-examination', in: Klebanow (ed.), *Changing Concepts in Psychoanalysis*, pp. 157-167.
- Mitchell, J., *Psychoanalysis and Feminism*. (1974), New York (Penguin Books) 1975; Ned. vert. van deel 1: *Psychoanalyse en feminisme. Deel 1 Psychoanalyse en vrouwelijkheid*. Nijmegen 1981.
- Mitscherlich, M., *Die friedfertige Frau*. Frankfurt a/M 1985, Ned. vert. *Hoe vrouwen omgaan met agressie*. Z.p. (Anthos) 1986.
- Mitzman, A., 'Psychohistory besieged. A discussion of David Stannard's Shrinking History, on Freud and the failure of psychohistory', in: *Theoretische Geschiedenis* 9 (1982) 1, pp. 37-54.
- , 'Chlo's antwoord aan de sfinx Over geschiedenis en psychoanalyse', in: *Theoretische Geschiedenis* 14 (1987) 1, pp. 23-37.
- Mooij, A., *Taal en verlangen. Lacans theorie van de psychoanalyse*. Meppel 1975.
- Mullaney, M. M., 'Gender and Revolution: Rosa Luxemburg and the Female Revolutionary Personality', in: *Journal of Psychohistory* 11 (1984) 4, pp. 463-476.
- Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), in: *Werke* III, ed. K. Schlechta (1965), Frankfurt a M /Berlijn/Wenen (Ullstein) 1984, pp. 207-346.
- , *Der Antichrist Fluch auf das Christentum* (1894), in: *Werke* III, ed. K. Schlechta (1984), pp. 607-681.
- Ott, E., *Die dunkle Nacht der Seele - Depression? Untersuchungen zur geistlichen Dimension der Schwermut* Elztal-Dallau 1981.
- Pohier, J.-M., *Au Nom du Pere... Recherches théologiques et psychanalytiques* Parijs 1972.
- Prokop, U., *Weiblicher Lebenszusammenhang. Von der Beschränktheit der Strategien und der Unangemessenheit der Wünsche* Frankfurt a/M 1976.
- Ricoeur, P., *Finitude et culpabilité*. 2 dln, Parijs 1960; Ned. vert. van deel II: *La symbolique du mal* in 2 delen 1. *De primaire symbolen. Smet, zonde, schuldigheid* Rotterdam 1970, 2. *De 'mythen' van het begin en het einde*. Rotterdam 1970.
- , *Le conflit des interpretations Essais d'herméneutique* Parijs 1969 (ten dele vert. in *Wegen van de filosofie. Structuralisme, psychoanalyse, hermeneutiek*. Balthoven 1970; en in: *Kwaad en bevrijding. Filosofie en theologie van de hoop*. Rotterdam 1971).
- Roudinesco, E., *Théroigne de Méricourt - Une femme mélancolique sous la Révolution*. Parijs 1989.
- Schaumberger C., en L. Schottroff, *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie* München 1988.
- Schechter, D. E., 'Masochism in Women. A psychodynamic analysis', in: Klebanow (ed.), *Changing Concepts in Psychoanalysis*, pp. 169-181.
- Schwegman, M., *Feminisme als boetedoening. Biografie van de Italiaanse schrijfster en feministe Gualberta Alaide Beccari (1842-1906)* Diss., Amsterdam 1989.

- Sigmund Freud-Konkordanz und Gesamtbibliographie* Frankfurt a/M (Fischer) 1975.
- Theweleit, K., *Mannerphantasien* 2 dln, Frankfurt a/M 1977.
- Tijdschrift voor sociale geschiedenis* 15 (1989) 1 (themanummer over het biografisch genre in de geschiedschrijving).
- Uleyn, A., *Religiositeit en fantasie*. Baarn 1978.
- , *Psychoanalytisch lezen in de bijbel* Hilversum 1985.
- Vandermeersch, P., *Het gekke verlangen. Psychotherapie en ethiek*. Antwerpen/Nijmegen 1978
- , 'A. Vergote's "Bekentenis en begeerte in de religie"', in: *Tijdschrift voor Liturgie* 64 (1980), pp. 252-259
- , *Passie en beschouwing. De christelijke invloed op het westerse mensbeeld*. Leuven 1988.
- Vergote, A., *Bekentenis en begeerte in de religie. Psychoanalytische verkenning*. Antwerpen/Amsterdam 1978.
- Vergote, A., P. Moyaert e.a., *Psychoanalyse. De mens en zijn lotgevallen*. Kapellen 1988
- Vovelle, M., *Idéologies et mentalités*. Parijs 1982; deels vert. in *Mentaliteitsgeschiedenis. Essays over leef- en beeldwereld*. Nijmegen 1984
- Withuis, J., 'Opoffering en heroïek. De NVB in de Koude Oorlog', in: *Socialistische-feministische teksten* 8, Amsterdam 1984, pp. 65-106.
- , 'Pijnloos bevallen: een kwestie van mentaliteit. Over de lichaamsbeleving van communistische vrouwen in de koude oorlog', in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 15 (1988) 2, pp. 235-265.
- , "'Ik hoef niet zo nodig vereeuwigd'" De biografische beperkingen van een antibiografische mentaliteit', in: Aerts e.a. (ed.), *Naar het leven*, pp. 74-90.

LITERATUUR BIJ DEEL I. ALIJT BAKE

UITGEGEVEN WERK VAN ALIJT BAKE

Het werk van Alijt Bake is, op één boek na, bezorgd door B. Spaapen.

- 'De vier kruiswegen van Alijt Bake' (= Middeleeuwse passiemystiek II), in: *Ons Geestelijk Erf (OGE)* 40 (1966), pp. 5-64.
- 'De autobiografie van Alijt Bake' (= Middeleeuwse passiemystiek III), in: *OGE* 41 (1967), pp. 209-301 en 321-350.
- 'De brief uit de ballingschap' (= Middeleeuwse passiemystiek IV), in: *OGE*: 41 (1967), pp. 351-367.
- 'De kloosteronderrichtingen van Alijt Bake' (= Middeleeuwse passiemystiek V): 1 'De weg van de ezel', 2. 'De lessen van palmzondag', 3. 'De louteringsnacht van de actie' (alle drie in: *OGE* 42 (1968), resp. pp. 5-32, 225-261 en 374-421; 4 'De weg der victorie', in: *OGE* 43 (1969), pp. 270-304.
- Het Boeckken vander Passien* door Alijt Bake Ed. D. Bloemkolk in haar gelijknamige doctoraalscriptie Middel nederlandse taal- en letterkunde, RUU, Utrecht 1986 (typoschrift).

- Acquoy, J.G.R., *Het klooster te Windesheim en zijn invloed*. 3 dln, Utrecht 1875-1880
- Alverny, M.-Th. d', 'Comment les théologiens et les philosophes voient la femme', in: *Cahiers de Civilisation Médiévale. Xe-XIIe Siecles* 20 (1977), pp. 105-128.
- Axters, S.G., *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden* (4 dln); dl. III: *De Moderne Devotie, 1380-1550*. Antwerpen 1956
- , *Inleiding tot een geschiedenis van de mystiek in de Nederlanden* (= *Verslagen en mededelingen van de koninklijke Vlaamse academie voor taal- en letterkunde* 5-6-7-8), Gent 1967.
- Becher, U.A.J., en J. Rusen (ed.), *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung* Frankfurt a/M 1988.
- Bedaux, J. C., 'Boeken bij de Moderne Devotie', in: *Geert Grote en de Moderne Devotie* (1984), pp. 43-49.
- Begheyn, P.J., 'De handschriften van het St.-Agnietenklooster te Arnhem', in: *OGE* 45 (1971), pp. 3-44.
- , 'Drie collaties van Jan Brinckerinck: "vanden prelaten", "vanden ondersaten", "vander achtersprake"', in: *Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland* 13 (1971), pp. 77-90.
- Børresen, K.E., 'Antropologische fundamente van de man-vrouw-verhouding in de klassieke theologie', in: *Concilium* 12 (1976) 1, pp. 18-30.
- Breure, L., 'De hemelse Bruidegom', in: *Spiegel Historiae* 15 (1980), pp. 149-159
- , 'Männliche und weibliche Ausdrucksformen in der Spiritualität der Devotio moderna', in: Dinzelsbacher en Bauer, *Frauenmystik im Mittelalter*, pp. 231-255.
- , *Doodsbeleving en levenshouding Een historisch-psychologische studie betreffende de Moderne Devotie in het IJsselgebied in de 14e en 15e eeuw*. Hilversum 1987.
- Bruin, C.C. de, 'Middeleeuwse levens van Jesus als leidraad voor meditatie en contemplatie', in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 18 (1978), pp. 129-155; 19 (1980) pp. 162-181; 21 (1983) pp. 129-173.
- Bruin, C.C. de, E. Persoons en A.G. Weiler, *Geert Grote en de Moderne Devotie*. Zutphen 1984.
- Bugge, J., *Virginitas. An Essay in the History of a medieval Ideal*. Den Haag 1975.
- Bynum, C. Walker, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley/Los Angeles/Londen 1982.
- , *Holy Feast and Holy Fast The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley/Los Angeles/Londen 1987
- Caron, M.L., 'Ansien doet gedencken; de religieuze voorstellingswereld van de Moderne Devotie', in: *Geert Grote en de Moderne Devotie* (1984), pp. 25-42
- , 'Het beeld van Christus in de vrouwenkloosters en bij de zusters van het Gemene Leven', in: *Geert Grote & Moderne Devotie* (1985), pp. 457-469.
- Cognet, L., *Gottesgeburt in der Seele. Einführung in die deutsche Mystik*. Freiburg i/B 1980 (oorspr. Parijs 1968)

- Colledge, E., en J. C. Marler, "'Poverty of the Will': Ruusbroec, Eckhart and *The Mirror of simple souls*", in: Mommaers en De Paepe (ed.), *Jan van Ruusbroec*, pp. 14-47.
- De doorwerking van de Moderne Devotie. Windesheim 1387-1987. Voordrachten gehouden tijdens het Windesheim Symposium, 15-17 oktober 1987.* Hilversum 1988.
- Delhay, Ph., 'Le Dossier Anti-Matrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et Son Influence sur Quelques Ecrits Latins du XIIe Siècle', in *Mediaeval Studies* 13 (1951), pp. 65-86.
- Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique Doctrine et histoire*, Parijs 1937-.
- Dijk, R. Th. M. van, *De constituties der Windesheimse vrouwenkloosters voor 1559.* 2 dln, Nijmegen 1986.
- Dinzelbacher, P., en D. R. Bauer (ed.), *Frauenmystik im Mittelalter* Ostfildern 1985.
- en - (ed.), *Religiose Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter* Keulen/Wenen 1988.
- Ditsche, M., 'Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes devotio moderna', in: *Historisches Jahrbuch* LXXIX (1960), pp. 124-145.
- Dresen, G., 'Alles in allen. Mystiek, agressie en geslacht', in: *Mara. Tijdschrift voor Feministische Theologie* 1 (1987/1988) 2, pp. 38-51.
- , 'Vrouwen bezeten van liefde. Van minnemystiek naar lijdenslust in de late middeleeuwen', in: L. de Goei (ed.), *Ongeregeld zenuwleven Historische opvattingen over de relatie tussen vrouwen en waanzin* Utrecht 1989 (= NcGv-reeks 89-2).
- Elm, K., 'Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit', in: *Geert Grote & Moderne Devotie* (1985), pp. 470-496.
- Epiney-Burgard, G., 'L'influence des béguines sur Ruusbroec', in: Mommaers en De Paepe (ed.), *Jan van Ruusbroec*, pp. 68-85.
- Eschbach, G., *Jean Tauler: la naissance de Dieu en toi.* Parijs (OeIL) 1986.
- Geert Grote en de Moderne Devotie.* Deventer/Utrecht 1984.
- Geert Grote & Moderne Devotie* = J. Andriessen, P. Bange, A. G. Weiler (ed.), *Geert Grote & Moderne Devotie. Voordrachten gehouden tijdens het Geert Grote congres, Nijmegen 27-29 september 1984.* Antwerpen/Nijmegen 1985.
- Gier, G. de, *Sinte Coleta van Corbie De bronnen.* Gent (Monast. Bethlehem) 1982.
- Goossens, L. A. M., *De meditatie in de eerste tijd van de moderne devotie.* Haarlem/Antwerpen 1953.
- Gorcex, B., *Amis de Dieu en Allemagne au siècle de Maître Eckhart* Parijs 1984.
- Grundmann, H., *Religiose Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik.* Hildesheim 1961² (met nieuwe bijdragen).
- Hagemeyer, P., 'Devote vrouwen in Holland omstreeks 1400', in: N. Lettinck, J. J. van Moolenbroek (ed.), *In de schaduw van de eeuwigheid.* Utrecht 1986, pp. 224-241.
- Haverkamp, A. W. G., 'Maria Magdalena, een voorbeeldige heilige', in: *Helse en hemelse vrouwen*, pp. 65-72.

- Helse en hemelse vrouwen. Schrikbeelden en voorbeelden van de vrouw in de christelijke cultuur.* Einred. M. Caron, catalogus Het Catharijneconvent, Utrecht 1988.
- Herwaarden, J. van, 'Geert Grotes traktaat over de meditatie: *De quattuor generibus meditabilium*', in: *Geert Grote & Moderne Devotie*, pp. 130-141.
- Hier beginnen* = D. de Man (ed.), *Hier beginnen sommige stichtige punten van onsen oelden zusteren.* 's-Gravenhage 1919.
- Huysmans, J.-K., *Sainte Lydwine de Schiedam.* Parijs 1901.
- Holbock, F., *Aufblick zum Durchbohrten. Grosse Herz-Jesu-Verehrer aus allen Jahrhunderten.* Stein a.R./Salzburg 1990.
- Kanters, G., *De godsvrucht tot het Heilig Hart van Jesus in de vroegere Staten der Nederlanden (XIIe-XVIIe eeuw).* 's-Hertogenbosch 1929.
- Koch, E., 'De positie van vrouwen op de huwelijksmarkt in de middeleeuwen: een literatuuroverzicht', in *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis* 13 (1987) 2, pp. 150-172.
- , 'Entry into Convents and the Position on the Marriage Market of Noble Women in the late Middle Ages', in: W. Preuenier (ed.), *Marriage and Social Mobility in the late Middle Ages.* Handelingen van het colloquium gehouden te Gent op 18 april 1988, Gent 1989.
- Koch, G., *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jahrhundert).* Berlijn 1962.
- Koorn, F.W.J., *Begijnhoven in Holland en Zeeland gedurende de middeleeuwen.* Assen 1981.
- , 'Ongebonden vrouwen. Overeenkomsten en verschillen tussen begijnen en zusters des Gemeenen Levens', in: *Geert Grote & Moderne Devotie*, pp. 393-402.
- , 'Women without vows. The case of the beguines and the Sisters of the Common Life in the Northern Netherlands', in: E. Schulte van Kessel (ed.), *Women and Men in spiritual culture, XIV-XVII centuries. A meeting of South and North.* Den Haag 1986, pp. 135-147.
- Kopf, U., 'Bernardus von Clairvaux in der Frauenmystik', in: Dinzelbacher en Bauer, *Frauenmystik im Mittelalter*, pp. 48-77.
- La dévotion du Coeur de Christ.* Themanummer van *La Vie Spirituelle* 675, 141 (1987).
- Leff, G., *Heresy in the Later Middle Ages.* 2 dln, New York/Manchester 1966.
- Lerner, R.E., *The heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages.* Berkeley/Los Angeles/Londen 1972.
- Lieftinck, G.J., *De Middelnederlandsche Taulerhandschriften.* Groningen 1936.
- Lievens, R., *Jordanus van Quedlinburg in de Nederlanden. Een onderzoek van de handschriften.* Gent 1958.
- Lievens, R., 'Alijt Bake van Utrecht', in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 42 (1958), pp. 127-151.
- Lourdaux, W., 'Het boekenbezit en het boekeengebruik bij de moderne devoten' in: *Studies over het Boekenbezit en het Boekeengebruik in de Nederlanden vóór 1600.* Brussel 1974 (= *Archief- en Bibliotheekwezen in België*, extra nummer 11), pp. 247-325.

- Lücker, M.A., *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*. Leiden 1950.
- Marrow, J.H., *Passion Iconography in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance*. Kortrijk 1979.
- Meertens, M., *De godsvrucht in de Nederlanden, naar handschriften van gebedenboeken der XV^e eeuw*. 4 dln, Brussel/Nijmegen 1931.
- Mierlo, J. Van, 'Ruusbroec's bestrijding van de ketterij', in: *OGE* 6 (1932), pp. 304-346.
- Moll, W. (ed.), 'Acht collatiën van Johannes Brinckerinck. Eene bijdrage tot de kennis van den kanselarbeid der broeders van het gemeene leven, uit handschriften der vijftiende en zestiende eeuw', in: *Kerkhistorisch Archief* IV (1866), pp. 99-167.
- (ed.), 'Geert Groote's raadgevingen aan eene kluizenaarster', in: *Studien en bijdragen op het gebied der historische theologie* 1876, dl. III, pp. 430-437.
- Moltmann-Wendel, E., 'Die domestizierte Martha. Beobachtungen zu einer vergessenen mittelalterlichen Frauentradition', in: *Evangelische Theologie* 42 (1982), pp. 26-37.
- Moderne Devotie. Figuren en Facetten*. Wetenschappelijke catalogus bij de tentoonstelling ter herdenking van het sterfjaar van Geert Grote, 1384-1984, KU, Nijmegen 1984.
- Mommaers, P., en N. de Paepe (ed.), *Jan van Ruusbroec. The sources, content and sequels of his mysticism*. Leuven 1984.
- Mommaers, P., *Hadewijch. Schrijfster - Begijn - Mystica*. Averbode/Kampen 1989.
- Monasticon Windeshemense*. Ed. W. Kohl, E. Persoons en A.G. Weiler, 4 dln, Brussel (Archief- en Bibliotheekwezen in België) 1976-1984.
- Morris, C., *The Discovery of the Individual, 1050-1200*. New York 1972.
- Mulder-Bakker, A., 'De utopie van de kluis' in: *Utopische voorstellingen van het sekseverschil*. Groningen 1989, pp. 56-62.
- Naber, J., *Vrouwenleven in prae-reformatietijd, bezegeld door den marteldood van Wendelmoet Claesdochter*. Den Haag 1927.
- Ochsenbein, P., 'Die Offenbarungen Elisabeths von Oye als Dokument leidensfixierter Mystik', in: Ruh (ed.), *Abendlandische Mystik im Mittelalter*, pp. 423-442.
- OGE/vrouwenmystiek* 1990 = lezingen gehouden tijdens het internationaal congres 'Van Hadewijch tot Maria Petyt. Vrouwen en mystiek in de Nederlanden van de 13de tot de 17de eeuw' (Antwerpen, 5-7 sept. 1989); te verschijnen als themanummer van *OGE*, medio 1990.
- Pelikan, J., *Jesus Through the Centuries*. New Haven/Londen 1985, Ned. vert. *Jezus door de eeuwen heen. Zijn plaats in de cultuurgeschiedenis*. Kampen 1987.
- Persoons, E., 'De verspreiding van de Moderne Devotie', in: De Bruin e.a., *Geert Grote en de Moderne Devotie*, pp. 57-101.
- Post, R.R., *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden 1968.
- Quint, J. (ed.), *Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate*. München 1955.
- Rahner, H., 'Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen', in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 59 (1935), pp. 333-418 (herdrukt in: H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Vater*. Salzburg 1964, pp. 13-87).

- Rehm, G., *Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland Untersuchungen zur Geschichte der Devotio moderna und des weiblichen Religiosentums* Berlin 1985 (= Berliner historischen Studien Bnd 11)
- Ringler, S., *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenkloostern des Mittelalters. Quellen und Studien*. München 1980.
- Roessingh, A.L.A., *De vrouw bij de Dietsche Moralisten*. Groningen 1914.
- Ruh, K., 'Beginnenmystik. Hadewijch, Mechtild von Magdeburg, Marguerite Porete', in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 106 (1977) 3, pp. 265-277.
- , 'Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginnen', in: *Perspektiven der Philosophie Neues Jahrbuch* 8 (1982), pp. 323-334.
- (ed.), *Abendlandische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984* Stuttgart 1986
- Schmidt, M., en D.R. Bauer (ed.), 'Eine Hobe, über die nichts geht'. *Spezielle Glaubensverfabrung in der Frauenmystik?* Stuttgart 1986.
- Schmitt, J.-C., *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*. Paris/Den Haag/New York 1978.
- Schweitzer, F.-J., "'Caritatem habe, et fac quod vis!' Die "Freien Geister" in der Darstellung Jans van Ruusbroec und in Selbstzeugnissen', in: Mommaers en De Paepe (ed.), *Jan van Ruusbroec*, pp. 48-67
- Steinberg, L., *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*. New York 1983.
- Stuij, R.E.V., en C. Vellekoop (ed.), *Middeleeuwen over vrouwen*. Utrecht 1984 (deel 1) en 1985 (deel 2).
- Suster Bertken. Twee bij Jan Severs in Leiden verschenen boekjes ('s-Gravenhage, Koninklijke Bibliotheek, 227 G 46) in facsimile uitgegeven*. Inl. A.M.J. van Buuren, Utrecht 1989
- The Golden Age of Dutch Manuscript Painting*. Inleiding J.H. Marrow, catalogus Rijksmuseum Het Catharijneconvent, Utrecht en New York (The Pierpont Morgan Library) 1989
- Thiele, J. (ed.), *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Porträts*. Stuttgart 1988.
- Tussen heks en heilige. Het vrouwbeeld op de drempel van de moderne tijd, 15de/16de eeuw*. Nijmegen 1985.
- Ubbink, R.A., *De receptie van Meister Eckhart in de Nederlanden gedurende de Middeleeuwen*. Amsterdam 1978.
- , 'Meister Eckhart bij de moderne devoten', in: *Geert Grote & Moderne Devotie*, pp. 154-171.
- Van den doechden* = D.A. Brinkerink (ed.), *Van den doechden der vuriger ende stichtiger susteren van Diepenveen*. ('Handschrift D') Leiden 1904.
- Verfasserlexikon* = *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Ed. K. Ruh e.a., Berlin/New York 1978-.
- Vogt, K., "'Man worden" een aspect van een vroeg-christelijke antropologie', in: *Concilium* 21 (1985) 6, pp. 66-76.
- Volker, L., "'Gelassenheit". Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Entwicklung in der nacheckhartschen Mystik

- bis Jakob Boehme', in: F. Hundsnerscher & U. Muller (ed.), *Getempert und gemischt. Fur Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag*. Goppingen 1972, pp. 281-312.
- Wehrli-Johns, M., 'Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung', in: Ruh (ed.), *Abendlandische Mystik im Mittelalter*, pp. 354-367.
- Weiler, A.G., 'Recent Historiography on the Modern Devotion: some Debated Questions', in: *Archief voor de Geschiedenis van de katholieke Kerk in Nederland* 26 (1984) 2, pp. 161-179.
- , 'Leven en werken van Geert Grote, 1340-1384', in: De Bruin e a., *Geert Grote en de Moderne Devotie*, pp. 9-55.
- , *Getijden van de eeuwige Wijsheid naar de vertaling van Geert Grote*. Baarn 1984.
- Woude, S. van der, *Acta Capituli Windeshemensis. Acta van de kapittelvergaderingen der Congregatie van Windesheim* Den Haag 1953 (= Kerkhistorische Studien bij het Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis VI).
- Wunder, H., 'Von der *frumkeit* zur *Frommigkeit* Ein Beitrag zur Genese bürgerlicher Weiblichkeit (15.-17. Jahrhundert)', in: Becher en Rusen (ed.), *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive*, pp. 174-188

LITERATUUR BIJ DEEL II. GERTRUD BÄUMER

PUBLIKATIES VAN GERTRUD BAUMER

Ik vermeld hier chronologisch alleen de boeken en brochures die ik aangehaald heb. Zie de noten voor geciteerde artikelen uit de tijdschriften *Die Frau* en *Die Hilfe*. Een zeer volledig overzicht van het werk van Gertrud Baumer vindt men in de systematische literatuurlijst in Huber, *Gertrud Baumer*.

- Lange, H., en G. Baumer, *Handbuch der Frauenbewegung*. 5 dln, Berlin 1901-1902
- Die Frau in der Kulturbewegung der Gegenwart*. Wiesbaden 1904 (= Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. Einzeldarstellungen für Gebildete aller Stände 32).
- (ed.), *Neue Lebensziele. Ansprachen an junge Mädchen*. Leipzig 1907 (1912²), dl. 2.
- Die Frauenbewegung und die Zukunft unserer Kultur*. Berlin 1909.
- e a., *Frauenbewegung und Sexualethik. Beiträge zur modernen Ehekritik*. Heilbronn a/N 1909².
- Die soziale Idee in den Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts Die Grundzüge der modernen Sozialphilosophie*. Heilbronn 1910.
- Der Wandel des Frauenideals in der modernen Kultur Eine Jugendansprache*. München 1911.
- Die Frau und das geistige Leben*. Leipzig 1911 (= *Die Kulturaufgaben der Frau*, Band 5).
- Der Krieg und die Frau*. Stuttgart/Berlin 1914 (= *Der Deutsche Krieg* 15, hrsg. von F. Jackh).
- Weit hinter den Schutzengraben. Aufsätze aus dem Weltkrieg*. Jena 1916.
- Die deutsche Frau in der sozialen Kriegsfürsorge*. Gotha 1916 (= Perthes Schriften zum Weltkrieg 12).

- Zwischen Grabern und Sternen. August 1916 bis August 1918.* Jena 1919
- Fichte und sein Werk.* Berlin 1921.
- Die seelische Krisis.* Berlin 1924 (gecit. naar 1925²).
- Europäische Kulturpolitik.* Berlin 1926.
- Die Frau in der Krisis der Kultur.* Berlin 1926 (gecit. naar 1930³).
- Die politische Machtsbildung der Frauen. Umfang und Grenzen überparteilicher Frauenarbeit.* Berlin 1927
- Deutsche Schulpolitik.* Karlsruhe 1928.
- Grundlagen demokratischer Politik.* Karlsruhe 1928.
- Nationale und internationale Erziehung in der Schule.* Berlin 1929.
- Die Frauengestalt der deutsche Frühe.* Berlin 1930.
- Sinn und Formen geistiger Führung.* Berlin 1930.
- Die Frau im neuen Lebensraum.* Berlin 1931.
- Die Frau im deutschen Staat.* Berlin 1932
- Familienpolitik. Probleme, Ziele und Wege.* Berlin 1933.
- Lebensweg durch eine Zeitenwende.* Tübingen 1933.
- Männer und Frauen im geistigen Werden des deutschen Volkes.* Tübingen 1934.
- Adelheid, Mutter der Königsreihe.* Tübingen 1936.
- Der Park. Geschichte eines Sommers.* Berlin 1937.
- Krone und Kreuz.* Tübingen 1938.
- Der Berg des Königs. Das Epos des langobardischen Volkes.* München 1938.
- Wolfram von Eschenbach.* Stuttgart 1938
- Gestalt und Wandel. Frauenbildnisse.* Berlin 1939.
- Der ritterliche Mensch. Die Naumburger Stifterfiguren.* Berlin 1941.
- Die Macht der Liebe. Der Weg des Dante Alighieri.* München 1941.
- (inl.), *Das Antlitz der Mutter.* Berlin 1941.
- Eine Woche im Mai. Sieben Tage des jungen Goethe.* Tübingen 1944.
- Das hohe Mittelalter als christliche Schöpfung.* München 1946.
- Der neue Weg der deutschen Frau.* Stuttgart 1946.
- Der Jungling im Sternenmantel. Grosse und Tragik Ottos III.* München 1947.
- Die christliche Barmherzigkeit als geschichtliche Macht.* Stuttgart 1948.
- Die drei göttlichen Komödien des Abendlandes. Wolframs Parsifal, Dantes Divina Commedia, Goethes Faust.* Münster 1949.
- Frau Rath Goethe. Die Weisheit der Mutter.* Tübingen 1949
- Das geistige Bild Goethes im Licht seiner Werke.* München 1950.
- Otto I. und Adelheid.* Tübingen/Stuttgart 1951
- Im Licht der Erinnerung.* Tübingen 1953.
- Der Traum vom Reich. Eine Auswahl.* Ed. A. Holscher, Bielefeld/Berlin/Hannover 1955 (= Deutscher Lesebogen 16).
- Briefe = Des Lebens wie der Liebe Band. Briefe von Gertrud Baumer.* Ed. E. Beckmann, Tübingen 1956.

- Bach, M.L., *Gertrud Baumer. Biographische Daten und Texte zu einem Persönlichkeitsbild*. Weinheim 1989.
- Bachofen, J.J., *Das Mutterrecht Eine Untersuchung über die Gynäiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart 1861; gedeceltelijk Frankfurt a/M 1975.
- Baum, M., 'Spannung und Ausgleich im Volksleben', in: *Vom Gestern zum Morgen* (1933), pp 161-170
- Baumgart, G., *Frauenbewegung gestern und heute*. Heidelberg 1933.
- Bock, G., *Zwangsterilisation im Nationalsozialismus. Studien zur Rassenpolitik und Frauenpolitik*. Opladen 1986.
- Braun, L., *Die Frauen und der Krieg*. Leipzig 1915.
- Brinker-Gabler, G. (ed.), *Frauen gegen den Krieg*. Frankfurt a/M 1980.
- Bussemer, H.-U., *Frauenemanzipation und Bildungsbürgertum Sozialgeschichte der Frauenbewegung in der Reichsgründungszeit*. Weinheim/Basel 1985.
- Chamberlain, H S., *Die Grundlagen des 19 Jahrhunderts* (1899). 2 dln, München 1919¹³.
- Dauzenroth, E. (ed.), *Frauenbewegung und Frauenbildung: aus den Schriften von Helene Lange, Gertrud Baumer, Elisabeth Gnauck-Kubne*. Bad Heilbrunn 1964.
- Diehl, G., *Die deutsche Frau und der Nationalsozialismus*. Eisenach 1932.
- Dietze, G (ed.), *Die Überwindung der Sprachlosigkeit Texte aus der neuen Frauenbewegung*. Darmstadt 1979
- Evans, R.J., *The Feminist Movement in Germany, 1894-1933*. Londen 1976.
- Fels, O M., *Die deutsche bürgerliche Frauenbewegung als juristisches Phänomen. Dargestellt an der Erscheinung Gertrud Baumers*. Diss. Freiburg i/B 1959 (typoschrift).
- Gay, P., *Weimar Culture. The Outsider as Insider*. New York enz. 1968.
- Goggelmann, W., *Christliche Weltverantwortung zwischen Sozialer Frage und Nationalstaat. Zur Entwicklung Friedrich Naumanns, 1860-1903*. Baden-Baden 1987
- Greven-Aschoff, B., *Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland 1894-1933*. Göttingen 1981.
- Haffner, S., *Von Bismarck zu Hitler. Ein Rückblick*. München 1987, Ned vert. *Van Bismarck tot Hitler. Het Duitse Rijk 1871-1945. Een terugblik*. Haarlem 1988.
- Hinrichs, J.C., 'Fronterlebnis und Wiederaufbau', in: *Vom Gestern zum Morgen*, pp. 121-132
- Huber, W., *Gertrud Baumer. Eine politische Biographie*. Diss. München, Augsburg 1970 (typoschrift).
- Janssen-Jurreit, M., 'Nationalbiologie, Sexualreform und Geburtenrückgang – über die Zusammenhänge von Bevölkerungspolitik und Frauenbewegung um die Jahrhundertwende', in: Dietze (ed.), *Die Überwindung der Sprachlosigkeit*, pp. 139-175.
- Kaufmann, D., *Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. München/Zürich 1988.
- Koepcke, C., *Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Von den Anfängen bis 1945*. Freiburg 1979

- Koonz, C., *Mothers in the Fatherland. Women, the Family and Nazi Politics*. Londen 1987, Ned. vert. *Moeders in het Vaderland*. Amsterdam 1989.
- Kornbichler, Th., *Deutsche Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert. Wilhelm Dilthey und die Begründung der modernen Geschichtswissenschaft*. Pfaffenweiler 1984.
- Kouri, E. I., *Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage, 1870-1919. Zur Sozialpolitik im Bildungsbürgertum*. Berlin 1984 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 55).
- Lupke, J. von, *Wege der Weisheit. Studien zu Lessings Theologiekritik*. Göttingen 1989.
- Mason, T., 'Zur Lage der Frauen in Deutschland 1930 bis 1940: Wohlfart, Arbeit und Familie', in: *Gesellschaft. Beiträge zur Marx'schen Theorie* 6 Frankfurt a/M 1976, pp. 118-193.
- Meier, K., *Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches*. Göttingen 1964.
- Metcalfe, Ph., 1933. New York 1988; Ned. vert. 1933. Amsterdam 1989.
- Moltmann-Wendel, E. (ed.), *Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur Frauenbefreiung*. München 1974.
- , 'Eine Frau zwischen den Konfessionen: Die Sozialpolitikerin Elisabeth Gnauck-Kühne (1850-1917)', in: H. Flaring en K.-J. Kuschel (ed.), *Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie*. München/Zürich 1988, pp. 255-267.
- Mosse, G. L., *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. New York 1964.
- Müller-Otfried, P., *Wir Frauen und der Krieg*. Berlin-Lichterfelde 1915.
- Pasley, M. (ed.), *Germany. A Companion to German Studies*. Londen 1972.
- Poliakov, L., *Le mythe aryen*. Parijs 1971; Ned. vert. *De arische mythe*. Amsterdam 1979.
- Prokop, U., 'Die Sehnsucht nach Volkseinheit. Zum Konservatismus der bürgerlichen Frauenbewegung vor 1933', in: Dietze (ed.), *Die Überwindung der Sprachlosigkeit*, pp. 176-202.
- Pulzer, P. G. J., 'German History from Bismarck to the Present', in: Pasley (ed.), *Germany*, pp. 249-368.
- Ras, M. de, *Körper, Eros und weibliche Kultur. Mädchen im Wandervogel und in der Bundischen Jugend, 1900-1933*. Pfaffenweiler 1988.
- Romein, J., *Op het breukvlak van twee eeuwen*. 2 dln, Amsterdam 1967.
- Rosenberg, A., *Der Mythos des 20. Jahrhundert. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München 1930 (gecit. naar 1941¹⁷¹⁻¹⁷⁴).
- Schmidt, M., en G. Dietz (ed.), *Frauen unterm Hakenkreuz. Eine Dokumentation*. Berlin 1983 (gecit. naar München 1985).
- Simmel, G., 'Zur Philosophie der Geschlechter', in: idem, *Philosophische Kultur*. Leipzig 1911.
- Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918). München 1920.
- Stephan, H., *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*. Berlin 1951² (herzien).
 en M. Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*. Berlin/New York 1973³ (herzien).

- Stephan, W., *Aufstieg und Verfall des Linksliberalismus 1918-1933*. Göttingen 1973.
- Stephenson, J., *Women in Nazi-society* Londen 1975.
- Thalmann, R., *Être femme sous le IIIe Reich*. Parijs 1982.
- Troger, A., 'Die Dolchstoßlegende der Linken: Frauen haben Hitler an die Macht gebracht', in: *Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen - Juli 1976*. Berlin 1977, pp. 324-355.
- Ulmi, M., *Frauenfragen - Männergedanken Zu Georg Simmels Philosophie und Soziologie der Geschlechter*. Zürich 1989.
- Vom Gestern zum Morgen. Eine Gabe für Gertrud Baumer*. Berlin 1933.
- Vries, P. de, 'Alle vrouwen zijn moeders Feminisme en moederschap rond de eeuwwisseling', in: *Socialisties-Feministische teksten 8*. Amsterdam 1984, pp. 126-148.
- Vucht Tijssen, B.E. van, 'De plaats van de vrouw in de moderne cultuur: Marianne Weber contra Georg Simmel', in: *Sociale wetenschappen* 31 (1988) 2, pp. 83-102.
- Weber, Marianne, 'Gertrud Baumer', in: *Vom Gestern zum Morgen*, pp. 9-19.
- Weininger, O., *Geschlecht und Charakter*. 1903, Ned. vert. *Geslacht en karakter*. Amsterdam 1984.
- Wentzlaff-Eggebert, F.-W., *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*. (1943) Berlin 1969³.
- Wittrock, C., *Das Frauenbild in faschistischen Texten und seine Vorläufer in der bürgerlichen Frauenbewegung der zwanziger Jahre*. Frankfurt a/M 1982.
- Wolfer-Melior, A., 'Weiblichkeit als Kritik. Über die Konzeption des Gegensatzes der Geschlechter bei Georg Simmel', in: *Feministische Studien* 4 (1985) 2, pp. 62-78.
- Zahn, A. von, *Der Krieg und die Frauen*. Berlin 1915.

De christelijke droom van verlossing en heil inspireert religieuze en maatschappelijke bewegingen steeds opnieuw te zoeken naar een Godsrijk op aarde. Waarin ligt de aantrekkingskracht van dat paradijselijke beeld en wat gaat er schuil onder dit verlangen naar harmonie en onschuld? Leven brengt in de praktijk confrontaties en keuzen mee en is als zodanig nooit geheel te verenigen met onschuld.

Onschuldfantasieën – visioenen van een volstrekt harmonische wereld – blijken onbehagen, schuldgevoelens en verboden agressie te herbergen, die worden uitgeoefend door de last van de wereld op zich te nemen. Deze dynamiek van offerzin en heilsverlangen doortrekt, met alle variaties die onze cultuur toelaat, de denkwereld van de vrouwen die hier besproken worden.

In *Onschuldfantasieën* valt het licht op twee vrouwen die op het eerste gezicht weinig gemeen lijken te hebben: Alijt Bake (1415-1455), een Nederlandse mystica uit de kring van de Moderne Devotie, en Gertrud Bäumer (1873-1954), een vooraanstaande Duitse feministe uit de eerste helft van deze eeuw. In persoon en werk van Alijt Bake maken we kennis met de fascinerende taal van het verlangen, die zij in alle toonaarden tot klinken brengt. Via Gertrud Bäumer, wier ideeën hier en daar verwantschap vertoonden met nationaal-socialistische denkbeelden, worden we geconfronteerd met de ambivalente politieke gevolgen van haar nadruk op eigenheid, morele zuiverheid en offervaardigheid van vrouwen.